

حوارات مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله

خطبات
الاسلاميين
والْمُسْتَقْبَل

غسان بن جدو

دار الملاك

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الطبعة الثالثة

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع ش.م.م.

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل - هاتف: ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٨٢١٣٩٢ - فاكس: ٠١/٣١٤٨٢٤
ص.ب ١٥٨ / ٢٥ الغبيري - Email: dam @ dar - almalak. com. / Int: www. dar - almalak. com.

حوارات مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله

خطاب الاسلاميين والمستقبل

غسان بن جدو

دار الملاك

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الاعتقاد أننا لا نتنكب الصواب بالقول إن الحركات الإسلامية استطاعت أن تثبت أركانها وتفرض ذاتها خلال العقدین الأخيرین كقوة مجتمعية ورقم سياسي صعب في التوازنات المحلية والتفاعلات الإقليمية والاعتبارات الدولية. والظاهر أن العنوان البارز، الذي يلامس التيارات الإسلامية ويصاحب الإسلاميين في حركتهم على مختلف الصعد، يتجسد في ثنائية «الأمل والهاجس». إذ يزعم الإسلاميون أنهم أمل هذه الأمة في الخروج من ربقة التبعية والإستلاب والإنسحاق الحضاري، وأمل الإنسان العربي والمسلم في تحقيق المشروع الإنساني العادل والقادر على اجترار المبادئ، القيمية واطلاق القواعد الفكرية اتصالاً بالمنطلقات العقيدية وتواصلًا مع إيجابيات ومنجزات الإرث الحضاري - وهي جمّة - ، وأنهم أمل «المواطن» في إقامة نظم حكم ترتكز إلى الشورى وتكفل الحريات العامة وتحصّن الدولة بمؤسسات خادمة للمجتمع.

وفي المقابل، لا تفتأ الحركات الإسلامية تدّعي أن تعرضها لألوان من العنت وضروب من التضيق وأشكال من التشويه مرده إلى تناقض وتناقض المشروعين

الإسلامي والتفريسي، وأن النخب المتغربة انسلخت عن هوية الأمة وتاريخها وعن بينتها الثقافية والتفت حول الدولة وسلبت السلطة وحرمت الشعوب حق المشاركة ولقرار. ويتهم الإسلاميون الغرب بالتحريض على الاحتراب الأهلي والدفع نحو تفكيك البنى المجتمعية وتخذيّل مكان الثبات، حتى غدت «الأصولية الإسلامية» هاجساً يلاحق أصحاب القرار ودوائر النفوذ في الغرب. بل لعلها الهاجس الأكبر إثر التحولات الدولية الدراماتيكية التي شهدتها العالم في بداية هذا العقد بانحيار الإتحاد السوفياتي وسقوط المنظومة الاشتراكية وغلبة القطبية الأحادية من خلال هيمنة الولايات المتحدة الاميركية.

والحقيقة ان ثنائية «الأمّل - الهاجس» هذه بحاجة إلى بعض التشريح وكثير من الإثبات من قبل الإسلاميين. ولا شك ان المراجع للحقبة العربية التالية لمرحلة الاستعمار المباشر لا يتكلأ في القطع بفشل الدولة التحديثية، المسماة خطأً بالدولة الحديثة، في تحقيق المشروع الوطني والتنموي والنهضوي المنشود. فلقد أكد أصحاب مشروع الحداثة أن أسس الدولة القطرية الحديثة تقوم على عناصر ثلاثة: الأول، تنظيم عقلاني للدولة عبر مأسسة الدولة وتنظيم الإدارة وتشكيل أجهزة الجيش والأمن وغيرها. والثاني، إعلان مفهوم التقدم كغاية لهذه الدولة. وأخيراً، تفاعل الدولة مع المجتمع بإطلاق الحريات وتمكين الشعوب من التعبير عن إرادتها وتحكيم خياراتها عبر قوى سياسية متنوعة. إلا ان هذه الأركان عصرت وأطبقت عليها واختزلت كل المشاريع والخطط والأهداف في سلطات تقودها حفنة من النفعيين وأصحاب المصالح، وترتكز إلى منطق القوة وخيار التهيب والقمع للحفاظ على مواقعها باسم هيبة الدولة وبحجة المحافظة على الاستقرار ومناهضة مشاريع الردة والرجعية. فسقط المشروع التحديثي، مشروع «حثالة الحداثة» أولاً حين فشلت دولته، وثانياً عندما تماهت «النخب التقدمية والعقلانية» مع هذه الدولة وانخرطت في النهج المجافي للإرادة الشعبية وأنتجت خطاباً، يتناقض لبّه مع غلافه ومضمونه مع

ظاهره وتحولت العقلانية إلى ديماغوجيا والتقدمية إلى شعار عليل فقد مصداقيته أمام الأزمة الشاملة التي تعصف بالنظام العربي وتكاد تفقدنا ما تبقى من مقومات وجودنا. وتعمقت القطيعة بين الدولة والمجتمع، ومسخت الهوية، واستلبت الذات، فبرز خطاب الحركات الإسلامية كنفويض للسائد الضحل وللشائع الخانق والعام المتأزم من خلال الدعوة إلى «العودة إلى الذات» وإنتاج فكر إسلامي يصوغ مشروعاً حضارياً، يواجه الهيمنة الخارجية ويحفظ عناصر القوة الداخلية ويهدف إلى تحقيق التنمية وصيانة الاستقلال ويكدح لتحرير فلسطين واسترجاع القدس، مركز الصراع الحضاري في هذا الزمن. وكان بدءاً - حينئذ - أن يجد الإسلاميون أنفسهم في أتون الصراع السياسي. فالدفاع عن الذات والهوية والقيم يستبعد الفكر الهلامي ويعدم الطوباوية والتنظير الفوقي ويستوجب التدافع في الواقع بأدوات الواقع. ويؤكد الإسلاميون على تلازم السياسة والدين، وإن كليات العمل الإسلامي تستبطن جزئيات المشروع السياسي وأن السعي إلى السلطة حق مشروع «لتأسيس الدولة الإسلامية وتطبيق شرع الله». وعدا استثناءات تكاد لا تذكر، أقصيت الحركات الإسلامية عن حظيرة الشرعية القانونية رغم اقتلاعها لشرعيتها الجماهيرية، وبدل فسخ المجال أمام نمو هادئ وطبيعي لهذه التيارات وعدم إقفال منافذ التحاجج والتناظر الفكري والتنافس السياسي، انتهجت غالبية أنظمة الحكم طرق الإقصاء وتوسلت سبل «ديمقراطية الكرياج» و«الأمن الحديث» و«الاستئصال العقلاني» بل وحتى تجفيف الينابيع والقضاء على مقومات التدين العادي، فوجدنا إسلاميين يعتصمون بالصبر والمراعاة على عامل الزمن للتغيير، وآخرين يحتضنون العنف خياراً للدفاع عن الوجود.

والبين أن الوعي والمجال السياسي العربي سوف يتنازعهما لفترة غير قصيرة خطان رئيسان: خط أول صادر عن النخب الاجتماعية، التي كانت على علاقة مادية

وثقافية بالغرب والتي تسعى عبر خطابها الكونوي والعقلانوي إلى إثبات أن الحل الوحيد الممكن هو النابع من التبني الأعمق لقيم الثقافة الغربية الموسومة بالعالمية والقادرة وحدها على تعويض الإرث البالي الذي يتحمل مسؤولية إخفاق الثقافة العربية الإسلامية. أما الخط الثاني فإنه يعكس خطاباً دفاعياً، يهدف إلى مقاومة الشعور بالعجز والمهانة والانتقاص من الذات، بل من إنكار الذات، مثمناً قيم وتراث «الأنا» وعاملاً على التصدي للغزو المادي والمعنوي لـ «الآخر» الخارجي من خلال مناهضة خطاب العالمية والقيم المرتبطة به أو إلى نقض مفهوم كونية القيم وواحديتها بالنسبة إلى جميع الأمم والمجتمعات، وتأكيد مكونات الخصوصية والأصالة. وإذا كان هذا الأمر يغذي اليوم الأطروحة الأساسية لتيار الحداثة العربية بعد انهيار نموذج القوموي والوطني التقدمي القديم، فإن الغرب لا يعتبر الحديث عن الخصوصية الثقافية دفاعاً عن الذات بل حرباً عليه وتخريباً لرؤاه، وربما أضاف للإحتقان التاريخي والفجوة النفسية اصطدام المشاريع الغربية في المناطق العربية والإسلامية برفض الإسلاميين لها وإعلان مواجهتهم لها، كالذي حصل في مسار التسوية حيث تعتبر «إسرائيل» والولايات المتحدة أن العدو الرئيسي هو «الأصولية الإسلامية»، ويعزز الهاجس في الغرب من الحركات الإسلامية ويدفعه إلى استهدافها لتحجيمها واحتوائها.

ويحسن أن نقرّ أن الإسلاميين وجدوا في إبراز اختلافاتهم وتناقضاتهم مع الغرب مادة دسمة للتعبئة والامتداد الجغرافي والإنتشار الشعبي، سواء توجه الخطاب الإسلامي إلى الغرب مباشرة أو إلى النخب المتغربة محلياً، وكما يقول الدكتور برهان غليون في كتابه «المحنة العربية: الأمة ضد الدولة»، فإن أحد مصادر جاذبية الخطاب الإسلامي الكبرى، التي تجعل الناس ينصتون إليه، وتضفي عليه درجة لا شك فيها من المعقولية، كامنة في حقيقة أن استمرار إسناد قيم الحداثة والتجديد والتقدم على مرجعية غربية قد قطعها عن الجسم الكبير للأمة والمجتمع،

وجعل منها ما يشبه الإسم التجاري الخاص ببعض النخب المتغربة، التي أصبحت تغار عليها وتدافع عنها بقدر ما تعمل المستحيل للإحتفاظ بها حكراً عليها، واستخدامها شارة للتميز ومصدراً للسلطة الفكرية في الوقت نفسه. وبهجومها على هذه الحداثة - الإسم التجاري الخاص بنخبة سائدة - تحاول نخب الأجيال الجديدة التي حرمت من المشاركة والاندماج في نظام التحديث، ولم تر منه إلا شروط تحقيقه القمعية، أن تنحي النخب التقليدية عن مواقع السيطرة والنفوذ الفكرية، ومن ورائها السياسية والإقتصادية، وأن تعيد تكوين عناصر رأس المال الرمزي هذا، انطلاقاً من قيم ومصطلحات ومرجعية محلية.

وقد جَانَبَ خيارُ الإسلاميين هذا اللاعقلانية أو تهافت الحجة وراج بشكل سريع وعميق، وبدأت إعادة تجديد المرجعية الاجتماعية على أسس محلية أكثر قدرة على تقديم الشرعية من المرجعية الغربية السابقة، وذلك لسببين: الأول، أن تبني المرجعية الإسلامية يغرس الإسلاميين في التربة الشعبية الممتدة والعميقة، ويمكنهم من معانقة الجمهور الشعبي الواسع. والثاني: أن هذه المرجعية الإسلامية أكثر قدرة على انتشارال الناس من حال الهزيمة والإحباط والإجابة على مسألة انهيار الروح المعنوية التي خذلتها الدولة الاستبدادية، والواقع أن هذه المرجعية والخطاب الذي يستند إليها يقفان «موقف المعارضة المباشرة للركيزتين الرئيسيتين للفكرة التحديثية العربية، بكل صورها وأشكالها، ولما يشكل جوهر مراهنتها التاريخية: القطع مع الماضي «المتأخر» الديني والمدني كوسيلة لبناء حاضر مختلف وأمة جديدة، والقطع مع الشعب كوسيلة لبناء نخبة طليعية تأخذ على عاتقها مسألة التقدم والثورة والتحديث».

ويرى الإسلاميون أن افتراضاتهم التي يقوم عليها خطابهم، مهما كان مستوى اتساقها النظري، تسمح لشرائح ونخب وجماهير واسعة مهمة، أن تدخل ساحة

المنازعة السياسية، وتقدم لها الأمل بإمكانية الخروج من موقع العزلة والهامشية وعدم الفاعلية والجدوى التي أجبرت على البقاء فيه، ووقف حال الانهيار أمام الهجوم الافتراضي للغرب. وسواء تحقق هذا الأمر أم لا، فجوهر هذا التحول العقائدي والرمزي هو إعادة تنشيط حركة الصراع السياسي الذي كبحت جماحه، لفترة طويلة، هيمنة العقيدة التحديثية المغشوشة وإرهابها، والذي «شجع عليه إفلاس مشروع التقدم والحدثة الوطني والقومي والاشتراكي معاً». وتتم من وراء ذلك أيضاً إعادة تركيب حركة التغيير والتحويل الاجتماعي والتاريخي العربية على قاعدة اجتماعية جديدة، ومن منطلقات مختلفة وهموم شاملة وبغايات جديدة، ومن خلال تنمية إرادة جديدة تعتقد أن مستقبل التغيير العربي والإسلامي مرتبط بتغذية الإعتزاز بالذات والانغراس في التاريخ ومقاومة الجنوح المتعاطم للإقتداء بالغرب والاستلاب له. ولا شك أنه في هكذا معادلة وتركيب جديدين، تمثل القيم الإسلامية الركيزة الأولى لإعادة بناء الشخصية الشامخة والكيان السيد المستقل.

لكن جاذبية الخطاب هذه ينبغي أن لا تخرجنا من التساؤل عن قدرة هذا الخطاب على التماسك البنائي والنجاح في تقديم نموذج متكامل للمشروع الإسلامي؛ فخطاب الإسلاميين، بما هو مجموعة من المكونات والمقومات والركائز والتعبيرات التي يستند إليها الإسلاميون للتعبير عن الذات عبر الخطوط الفكرية والثقافية والسياسية والاعلامية والأدبية، يجب أن ينحت بناءً يقوم على أسس تساهم في إيماءها في الحركة التاريخية وتعظيم مشاركتها في المغامرة الحضارية البشرية. والخطاب الذي يفشل في ذلك يتحول بسرعة إلى وهم محبط ويدفع الناس سريعاً إلى التخلي عنه والتوجه نحو خيارات مغايرة. والحاصل أن خطاب الإسلاميين لا يخلو من فراغات وثغرات، إذ نشعر أحياناً بهامشيته عن القضايا الحقيقية والواقعية للمجتمع وبغلبة النمط التأسيسي بدل التفاعلي فضلاً عن الملامح التقليدية

أو التليفية التي تبرز عند هؤلاء أو أولئك من الجماعات والرموز الإسلامية.

* * *

وما يحاول هذا الكتاب تقديمه هو التأكيد على تداخل الخطاب بالمشروع والشكل بالمضمون والمصطلح بالمفهوم والإصرار على أن الغد يبدأ اليوم وأن المستقبل يُنحت في الحاضر. وقطعاً، لا يمكن الإلمام بكل القضايا والمحاور والملفات أو اختزال المشروع الإسلامي في خطاب الحركيين الإسلاميين، لكن الموضوعية تفرض التنويه بأن مسؤولية الحركات الإسلامية ثقيلة، فهي تبشر بكل جميل وتعد بكل سليم، ولذلك فإن المحاسبة الشعبية والتاريخية ستكون دقيقة وصارمة. وبما أن المشروع ليس كتلة صماء أو قالباً جامداً، بل بناءً حياً يتحرك ويتفاعل وينتج، فإنه من غير المعقول أن يتجمد الخطاب المعبر عنه في أطر ضيقة ويحاصر نفسه بحواجز يحسبها صلبة ومتينة وهي في حقيقتها هشّة، تخترقها السطحية ويلتهمها الذبول. فكلما تحرّب الخطاب الإسلامي كلما ضاق بحامله وضيق عليهم، وكلما انفلق في دائرة الطائفة كلما أغلق أبواب الإنفتاح والتفاعل والانطلاق نحو الإنسانية الرحبة، وكلما عانق الخطاب والمشروع الضبابية والعمومية واستصحب اللغة الرثة الجامدة، كلما عقرا الأمل وحقنا الهاجس. وقد حاول الكتاب أن يطوف حول أكثر من محور وقضية، فانطلق باستحضار مصطلحات رائجة في الخطاب الإسلامي أوفي الساحة الفكرية العربية، وعلى الإسلاميين تحديد مفهوم مصطلحاتهم كالصحوة الإسلامية والاستكبار والاستضعاف والقيادة والحركة الإسلامية وغيرها، ثم تحديد مفهومهم لبعض المصطلحات التي يركز عليها غيرهم كالعقلانية والحدائث والديمقراطية وغيرها.

ثم سعى الكتاب إلى تحديد معايير وسمات الخطاب نظرياً وتفصيلياً عبر المناقشة وتجديد الخوض في بعض القضايا، التي تثار باستمرار في الواقع العربي

وبين ثنايا الاهتمامات النخبوية والأكاديمية. وحتى لا يكتفي الحديث بالافتراض والعرض، تمّ التركيز في أكثر من موقع وقضية على تحديد الموقف عبر التحليل. وبما أن الهدف الأساسي هو تشريح الخطاب الإسلامي بالتلازم مع توضيح المشروع الإسلامي المستقبلي انطلاقاً من الحاضر، فإن الكتاب لم يغفل، لا بل أكد على كثير من القضايا الاستراتيجية والوقوف على تطور المشروع الإسلامي والحركات الإسلامية خلال الاعوام والعقود القادمة، سواء في إطار المجتمعات العربية والإسلامية أو في العلاقة مع الغرب، دون إغفال إشارات تقويمية ونقدية لتجارب سياسية مخالفة.

* * *

لماذا الحوار مع السيد فضل الله؟

إنني لا أخفي محبتي الشخصية لهذا الرجل ومثانة علاقتي بالسيد، الذي اعتبره بمثابة الأب والمعلم. وأذكر أن المرة الأولى التي التقيته فيها كانت منذ عشر سنوات، في شهر كانون الثاني (يناير) ١٩٨٥ عندما قدمت من تونس إلى بيروت في زيارة عائلية، استثمرتها للقيام بتحقيق صحفي حول تطور الأوضاع في لبنان بالتعاون مع جريدة «الرأي» التونسية المستقلة. ومعلوم أن السيد فضل الله برز في الاعلام الغربي بالخصوص بعد الاجتياح الصهيوني للبنان في عام ١٩٨٢ وكان يلقب - وأظنه لا يزال - بالمرشد الروحي لحزب الله. وكان الشباب في تونس بعامة، والإسلاميون منهم بخاصة، متحمسين وفخورين بإنجازات المقاومة الإسلامية وتشدهم أخبار العمليات الاستشهادية بشكل مذهل. لذلك، كان ضرورياً في تلك الزيارة أن ألتقي بالسيد فضل الله وكان لي ذلك في مسجد بئر العبد في الضاحية الجنوبية لبيروت اثر صلاة الجمعة. وأذكر انني حضرت إلى المسجد قبل أكثر من ساعتين من موعد الصلاة حتى أجد لي مكاناً بين آلاف المصلين الذين كانوا

يتزاحمون برحمة للجلوس في مكان أمامي بين الصفوف الأولى. ورغم ذلك لم يتسن لي الجلوس سوى بين صفوف متأخرة نسبياً. وبعد انتهاء الخطبة، وقف «السيد»، يتقبل مصافحة المصلين وكنت طبعاً من بينهم. إلا أن الثواني القليلة التي اقتربت فيها من الرجل قربتني منه سنوات وشعرت أنه دخل قلبي دون استئذان، فرجوت أحد الأصدقاء أن ينتظرني بعض الوقت حتى أرجع لمصافحته من جديد وأخذ صورة إلى جانبه. وعندما عدت ثانية، وكان قد مضى وقت على المصافحة الأولى ومرّ عدد هائل من المصلين، انتبه لي «السيد» وحدّق فيّ ملياً وتبسّم، فعجبت لقوة تركيزه وشدة انتباهه.

ومع مرور السنوات اكتشفت فيه صفات الوقار دون تصنّع والتواضع دون انحناء والانفتاح دون تلفيق. وهو إلى جانب كونه عالم دين ومرجعاً شيعياً، فإنه رجل مثقف وذكي وفطن وقارئ، جيد ومتابع للأحداث المحلية والعالمية بتفاصيلها، عاشق للحوار وملتصق بالمسجد ومحتضن للشباب، وقطعاً هو صاحب عقل سياسي مميز حتى أن الكاتب المصري محمد حسنين هيكل اعتبر أن السيد فضل الله «يملك عقلاً تنظيمياً يفوق عقل لينين». وفي رأيي، أن أهم مميزات هذا الرجل هو استيعابه لمفردات الواقع واليات التدافع، بل يمكن اعتباره من أهم المجددين في الفكر الإسلامي المعاصر، وحسبي أنه لولا بعض المعوقات النفسية والتقاليد التي يفرضها جانب من الإرث الديني، لأحدث فضل الله هزات وصدمات استثنائية يحتاج إليها العقل والفكر الإسلاميان، لا بل الفقه الإسلامي ذاته. وعلى هذا الأساس، كانت هذه السلسلة من الحوارات مع السيد محمد حسين فضل الله وكان هذا الكتاب.

والله من وراء القصد

غسان بن جدو

بيروت. الاثنين ٨ ذو الحجة ١٤١٥

٨ أيار ١٩٩٥

الباب الأول

مقدمات في المصطلح والمفهوم

- * الإسلام.
- * الخطاب الإسلامي.
- * الصحوة الإسلامية.
- * الفكر الإسلامي.
- * الحركة الإسلامية.
- * الفرق بين الحركة الإسلامية والفكر الإسلامي.
- * السلفية.
- * الأصولية.
- * العقلانية.
- * تجديد الفكر الإسلامي.
- * أصول الفقه.

- * التاريخ الإسلامي.
- * المعاصرة.
- * الواقعية.
- * الأمة الإسلامية والأمة العربية.
- * القيادة.
- * الاجتهاد.
- * تطبيق الشريعة الإسلامية.
- * الجهاد والعنف والإرهاب.
- * الاستكبار والمستضعفون.
- * الحداثة.
- * الديمقراطية.
- * الشورى.
- * ولاية الفقيه.
- * الخطاب الإنساني.
- * التصوف.
- * الإسلام السياسي.
- * الحركية والانفتاح والاستغراق.

مقدمات في المصطلح والمفهوم

■ الإسلام.

● هو الدين الذي أرسل الله به رسوله محمد (ص)، وهو العقيدة التي تتمثل بالإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر. ومن الطبيعي أن يكون الإيمان بالرسول والقرآن قاعدة للإيمان بكل ما جاء به القرآن والرسول (عليه الصلاة والسلام)، وبذلك فإن الإسلام ينطلق من عنوانين كبيرين هما: العقيدة والشريعة، ومن خلالهما يمكننا استخلاص المفاهيم والمناهج والأساليب والخطوط الفكرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع وما إلى ذلك. هذه الصورة هي الصورة الإجمالية للمفهوم الإسلامي في التصور العام، أما عندما نريد أن ندخل إلى الإسلام في عناوينه الحركية، فإننا نرى فيه مفهوم الدين الذي يجمع، إلى جانب النظرة الفلسفية للكون والحياة والإنسان إضافة إلى الجانب العبادي، العنصر المدني الذي يحتضن الحياة كلها ليشرع لكل جزئياتها ومفرداتها؛ بحيث لا تعيش الفراغ في أية مسألة تحتاج إلى تشريع، حتى لو تجددت الحياة واتسعت وكبرت عن الحدود التي كان الفقه الإسلامي يتحرك فيها. إن القواعد العامة للفقه الإسلامي تنطلق من أجل أن

تستوحي من كتاب الله وسنة رسوله ما يمكن أن يعطي الحوادث الجديدة أحكاماً جديدة مستمدة من القواعد الأصلية للفقهاء الإسلاميين؛ وهكذا ننطلق في هذه الدائرة التي تحمل الفلسفة والعبادة والحالة المدنية، لنفكر بأن الإسلام في جانبه الحركي هو دعوة لكل هذه الخطوط العامة لكي تتركز في الوعي الإنساني. ثم لتنتقل بعد ذلك دعوة تجتذب دولة بحيث يكون عنصر الدولة عنصراً حيوياً أساسياً في المفهوم الإسلامي الحركي؛ باعتبار أن الخطوط العامة لا يمكن أن تتحرك في الحياة سواء في إدارة الكون أو الإنسان أو الحياة من حوله، إلا من خلال دولة تتوزع المفاهيم العامة للإسلام في مفردات تشريعية وفي حركة تطبيقية، يمكن أن تجعل الحياة إسلاماً كما يريد الله ذلك في أن يسلم الكون كله لرب العالمين. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن الإسلام هو دين يجتذب دولة، ودولة تخطط لحركة الإنسان في الأرض على أساس ارتباطه بالله وعبوديته لله وانفتاحه على الله لتكون الأرض، بالإسلام لله، منطقة يعيش فيها الإنسان تجربة الجنة في الأرض.

■ الخطاب الإسلامي.

● الخطاب الإسلامي يمثل إطلالة الإسلام من خلال مفكره أو دعاة على واقع الإنسان كله، من أجل أن يخاطب عقل الإنسان وقلبه وحياته بالمفاهيم الإسلامية المتحركة التي تحكم حركة العقل والقلب والحياة، ولذلك فإن من الطبيعي أن يكون الخطاب الإسلامي منسجماً مع المفاهيم الإسلامية الأصلية ومتحركاً في دائرة الأسلوب الإسلامي الذي يؤكد على الحكمة التي تمثل وضع الشيء في موضعه، والموعظة الحسنة التي تمثل الفكرة التي تفتح قلب الإنسان من خلال عناصرها الحميمة التي تتحرك في دائرة الشعور الإنساني، لتحضنه بإحوائها وبلفاتها وبحماساتها ويمضمونها الفكري، الذي يفتح عليه العقل والقلب معاً. وهكذا لا بد في الخطاب الإسلامي من الكلمة الطيبة التي تفتح شخصية الإنسان على الفكرة من دون أن تثير فيها الحساسيات السلبية والحالات المتشنجة المعقدة؛ وبذلك فإن الخطاب الإسلامي لا بد أن يدخل دائماً في عملية استنفار لكل الكلمات، ليتمكن

الإنسان من التمييز بين الكلمة السيئة والكلمة الحسنة وليختار الكلمة الأحسن التي تختصر الطريق إلى عقل الإنسان وقلبه، من خلال اختصارها لكل الحواجز والتعقيدات التي قد تفرض ابتعاد الإنسان عن الفكرة وتعطله عن وعيها. وهذا ما عبّر عنه الله سبحانه وتعالى في قوله: (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن). وهكذا نطل على الأسلوب بالمعنى العام الذي قد تختزنه كلمة الحكمة ولكنه قد يحتاج إلى بعض التفاصيل، فنحن بحاجة إلى أن يكون للخطاب الإسلامي في ذهن الذي يطلعه إلى جانب القيمة الفكرية والسلامة الفكرية - حسّ المعاصرة، الحسّ السياسي الذي يجعله يلتقط المسألة السياسية في الواقع ليخضعها للمسألة السياسية في الإسلام، في عملية امتصاصٍ قد لا يستطيع الفكر أن يحتويها ولكن يمكن للقلب أن يحتويها، ليعبّر عنها بطريقة فكرية أو عاطفية. وهكذا نجد أنه لا بد من حسّ اجتماعي، بحيث يعيش الإنسان من خلاله في مجتمعه - وهو يتمثل في شخصيته الإحساس بمجتمعه بالمستوى الذي يستطيع فيه أن يتفهم خلات المجتمع ونبضاته وإحياءاته، حتى في الجوانب الحميمة من علاقاته، لكي يتمكن من خلال هذا الحس الاجتماعي من أن يملك الكلمات التي تمثل الخطاب الإسلامي - الاجتماعي وليدخل إلى عمق الشخصية الاجتماعية بشكل ميسر، لا يثير أية مشاكل مما يمكن أن يثيره الناس الذين يطلقون الكلمة من خلال التجريد، بعيداً عن الواقع الذي تتحرك فيه. وهكذا قد نلاحظ في هذا المجال أن الإنسان الذي يوجّه الخطاب السياسي يمثل حسّ المعاصرة بحيث يفهم عصره، من حيث تطلعاته وخطوطه وأوضاعه العامة على كل المستويات؛ لأن الإنسان الذي لا يفهم عصره لا يستطيع أن يفهم لغة الناس الذين يخاطبهم، فالمعاصرة لغة باعتبار أن اللغة ليست مجرد حالة صوتية بل هي حالة ذهنية، وعلى هذا الأساس فلا بد للخطاب الإسلامي السياسي أن يملك حسّ المعاصرة ليستطيع الإنسان أن يخاطب عصره من خلال ذوق العصر وفهم العصر وإحساس العصر، ولا أقول أن يسقط الإنسان أمام تأثيرات مفاهيم العصر ولكن أن يتحرك من خلال وعيه لذهنية العصر التي تمثل نقاط الضعف والقوة في شخصية العصر كله وهذا هو الذي نستوحيه من قول الله

سبحانه وتعالى: (ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌ حميم) فإننا نفهم أن على الإنسان أن يتحدث في خطابه الإسلامي بالطريقة التي يستطيع أن يحول فيها أعداءه إلى أصدقاء. ومن الطبيعي أن ذلك يفرض الكثير من الدقة في الفكر والإحساس والأسلوب واللغة والحركة وإطلالة الشخصية، التي تتحرك في واقع الناس من أجل أن تجتذب ما لا يستطيع أن يجتذبه الكلام.

■ الصحوۃ الإسلامية.

● الصحوۃ الإسلامية تمثل اليقظة الإسلامية التي تعيشها الأمة في انفتاحها على إسلامها، من خلال الصدمة التي تعيشها في واقع التحديات التي واجهتها الأمة في غفلتها عن حركة الإسلام في الواقع وعن أصالته في موقع الحياة. بحيث إن الإنسان ينفث في أجواء هذه الصحوۃ بفعل الصدمة الكبيرة التي حدثت للمسلمين، من خلال سقوط أكثر من موقع من مواقعهم ومن خلال تهديد الآخرين لمواقعهم الباقية مما أدت إلى خروجهم من حالة الغفلة إلى حالة الانفتاح وبدأوا بالتفكير من موقع إشراقة اليقظة في عقولهم وقلوبهم وحياتهم، في كل ما يمكن أن ينطلقوا فيه من خلال انفتاحهم على مواقع القوة عندهم، وقد كانوا غافلين عنها ومن خلال انفتاحهم على ركائز الواقع الذي يمكن أن يحتضن الكثير من أوضاعهم بعدما كان يخيّل إليهم أنهم أصبحوا يعيشون خارج نطاق الواقع وفي مفاهيمهم الروحية، التي يمكن أن تعطيهم الأصالة والثبات في موقع الزلزال وذلك من خلال إطلالتهم على الله سبحانه وتعالى مصدر القوة ومصدر الفيض اللذان يشعران الإنسان المؤمن بأنه أقوى من الكون كله بارتباطه بقوة الله وانفتاحه على مواقع قدرته بطريقة الاستيحاء، ومن خلال الإيمان.

إننا نتصور أن الصحوۃ تمثل الحالة العقلية والعاطفية والواقعية، التي يتحرك فيها المسلمون في مواجهتهم للمستقبل على أساس ما يحمله الإسلام من غنى ومن فرص كثيرة للوصول إلى الأهداف الكبرى للإسلام، ليخرجوا من حالة اليأس إلى

حالة الأمل والثقة بالله ولينطلقوا - بعيداً عن حالة الانهزامية - إلى حالة التخطيط للنصر، وليشعروا بأن الآخرين مهما بلغوا من قوة فإنهم لا يستطيعون أن يصادروا كل قوة الإنسان ولا يستطيعون أن يسيطروا على الواقع كله، لأن الله سبحانه وتعالى يريد للمستضعفين أن يعيشوا في الأرض وأن يملكو الأرض وأن يسيطروا عليها باعتبار أن الله يقول: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون).

■ الفكر الإسلامي.

● الفكر الإسلامي هو القواعد الفكرية التي استنبطها المفكرون المسلمون من العناصر العقيدية والشرعية في الخطوط التفصيلية للمفاهيم العامة عن الكون والإنسان والحياة؛ ولا بد لنا أن نعتبر أنه ليس من الضروري أن يكون الفكر الإسلامي حقيقةً إسلامية، باعتبار أن المفكرين الإسلاميين قد يخطئون وقد يصيبون في هذا المجال، ولكنه فكر يرتكز على أساس المنهج الإسلامي في الخطوط الإسلامية العامة في العقيدة والشرعية. ولذلك فإن علينا أن نفرق بين الفكر الإسلامي وبين الحقيقة الإسلامية؛ وفي ضوء ذلك فإن من الممكن للإنسان أن يرفض بعض نتاج المفكرين المسلمين، ولكن الإنسان المسلم لا يستطيع أن يرفض الحقيقة الإسلامية.

■ الحركة الإسلامية.

● الحركة الإسلامية هي التي تنطلق من أجل الدعوة للإسلام والوصول إلى حكمه ليكون الإسلام في عقل كل الناس قاعدة للفكر والعاطفة والحياة وليكون الدين كله لله وفي ضوء هذا فإننا لا نستطيع أن نطلق كلمة الحركة الإسلامية إلا على الحركات التي تضع الدعوة والدولة في برنامجها. إن أية حركة لا تسعى من أجل الحكم أو لا تسعى من أجل شمولية الإسلام لكل الواقع الذي يعيشه الإنسان، ليست حركة إسلامية في المصطلح وإن كانت نشاطاً إسلامياً في الواقع.

■ الفرق بين الحركة الإسلامية والحزب الإسلامي.

● الحزب الإسلامي هو أحد أساليب الحركة الإسلامية عندما نريد أن نأخذ الحركة الإسلامية بمفهومها الشامل، أما إذا أردنا أن نتجمد في المصطلح، فقد يفكر بعض الناس عندما يطلقون على بعض التجمعات «حركة»، وعلى بعض التجمعات «حزباً»، أن الحركة قد تكون حالة جماهيرية مفتوحة على واقع الأمة أكثر من الحزب، لأن الحزب الذي أخذ مضمونه من الطريقة الغريبة للحزب، قد يكون في طبيعته الحركية حالة منعزلة عن الجماهير، بحيث تكون حالة في الأمة لا حالة الأمة؛ وهذا ما قد يختلف فيه الحال في المصطلح الدقيق جداً، بعيداً عن المفهوم اللغوي للكلمتين؛ فقد يكون هناك فرق بين الحركة وبين الحزب، وقد تكون كلمة الحركة أقرب إلى كلمة حزب الله القرآنية وإن لم تكن في أجواء امتداداتها من كلمة الحزب.

■ السلفية.

● عندما ندرس السلفية كمصطلح فكري فإننا نفهم منها طريقة التفكير، التي تعمل على استنطاق التراث بشكل جامد غير منفتح، بحيث تحاول أن تتنكر لكل الحركات الفكرية التي تعمل على أساس استنطاق النصوص والأحداث والأوضاع، بطريقة مفتوحة تنسجم مع الأجواء الاجتهادية المتحركة من دون الابتعاد عن الخصائص الحية للنص وللخط الفكري. إننا نفهم السلفية عملية ارتباط بالجنود ولكن بطريقة جامدة، مما يجعلها لا تتحمل الاجتهاد الآخر ولا تعمل على الانفتاح عليه، بحيث يتحول الحوار عندها إلى مشكلة لها وللطرف الآخر، الأمر الذي يجعلها تعيش في حالة جمود دائم باعتبار أنها لا تفسح المجال للتحرك في الهواء الطلق، نحن لا نتهم السلفية بالبُعد عن الإخلاص للإسلام ولكننا نلاحظ عليها أنها تتحرك باسم الإخلاص للإسلام في خط جامد، ليس من مصلحة الإسلام أن يبقى فيه.

■ هل هناك فرق بين السلفية والأصولية؟

● عندما نستنتق الأصولية كمصطلح غربي؛ فإننا قد نلاحظ أن الغربيين يحاولون أن يعطوا الأصولية أكثر عناصر السلفية، لأنهم يجعلونها في دائرة الاستغراق في الجذور من دون الانفتاح على الأفاق، التي يمكن أن تنمو فيها حركة هذه الجذور على الأرض؛ كما يحاولون أن يعطوها صفة العنف التي تنطلق في إلغاء الآخر بالمستوى الذي تبتعد فيه عن الانفتاح عليه حتى في دائرة الحوار. عندما نستنتق كلمة الأصولية في المصطلح السياسي الغربي، فإننا نجدها تلتقي في أكثر عناصرها، إن لم يكن في كل عناصرها، بالسلفية؛ غاية ما هناك أن السلفية لا تنطلق في اتجاه ثوري في عملية تغيير الواقع على صورتها بما تفكر فيه للإسلام ولكن الأصولية هي حركة عنف تعمل على تغيير الواقع لمصلحة الإسلام بطريقتها الخاصة.

■ العقلانية؟

● العقلانية هي الطريقة الموضوعية للتفكير، التي تعمل على أساس دراسة أية قضية أو أية فكرة أو أي واقع من خلال عناصرها الذاتية وخصائصها الموضوعية في ما يحيط بها من أجواء وما يتحرك في أفاقها من ظروف. وعلى هذا الأساس فإن العقلانية تقابل من خلال هذا المفهوم العاطفية والانفعالية والحماسية وما إلى ذلك من الطرق، التي تعتمد على العنصر الشعوري في مواجهة القضايا بدلاً من العنصر العقلي وعندما نتحدث عن العقلانية فإننا لا نقصد الطريقة العقلية في التفكير في مقابل الطريقة التجريبية، بل إننا في العقلانية كمنهج فكري نجد أن الفكر العقلي المجرد يلتقي مع الفكر التجريبي الواقعي، لأن عملية استنتاج التجربة في عناصرها الحية هي عملية عقلية باعتبار أن العقل هو الذي يفتح عناصر التجربة من أجل أن يخرج منها الفكرة العامة. ومن هنا فإننا كإسلاميين نستنتق الطريقة العقلية الفكرية في التفكير، التي تنطلق من خلال الحقائق الضرورية

البديهية الأساسية التي تمون كل حركة الفكر؛ كما تنطلق من الطريقة التجريبية التي تنفتح على الطريقة العقلية بشكل أو بآخر.

■ تجديد الفكر الإسلامي.

● لا أحب استعمال كلمة «تجديد» لأنها تعني أن هناك شيئاً ماضوياً. وعندما أسجل تحفظي على التعبير فلأن الكلمة قد توحى بتجديد الإسلام. إننا نفرق في المسألة الفكرية في هذا السؤال بين تجديد الإسلام وبين تجديد الفكر الإسلامي. إن تجديد الإسلام شيء لا معنى له، لأن الله سبحانه وتعالى أرسل الإسلام كحقيقة مطلقة في مسألة الثبات على أساس أنه وحي الله وكلمته الفاصلة؛ ولكن فهمنا للإسلام الذي يتمثل في الحركة الاجتهادية للإسلام العقيدى والشرعى والمنهجي والحركي. إن عملية الاجتهاد يمكن أن تخضع للتجديد، لا على أساس أن يكون التجديد عنواناً للبحث عن الجديد، لأن القديم أصبح مُملأ؛ ولكن على أساس أن نعطي الفرصة لانتقاد التجارب الفكرية أو الفقهية في فهم الإسلام في محاولة جديدة لفهم يكتشف عناصر الخطأ في الفهم السابق، كما يكتشف عناصر الصواب وليبقى ما كان صواباً في نطاق حركة الإسلام في الإنسان، ويغير ما كان خطأ في هذا المجال. نحن نفضل استعمال كلمة حركية الاجتهاد في المسألة الإسلامية؛ لأن قيمة هذه الحركية وهذه الحيوية في الاجتهاد الإسلامي، أنها تعمل على أساس ملاحقة كل فكرة إسلامية وكل استنتاج إسلامي في عملية نقد وتقويم من أجل تصويب الفكرة الخطأ وتقويم الفكر المنحرف.

■ ما هي أصول الفقه؟

● أصول الفقه هي القواعد التي وضعها الفقهاء، من خلال وعيهم للأصول العامة، للاستدلال على القضايا الشرعية سواء كان ذلك في ما يتصل بالقواعد العامة للغة العربية أو في ما يتصل بالأدلة العامة للأحكام الشرعية. إن أصول الفقه

هو العلم الذي يبحث عن القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية كالكتاب والسنة والعقل والإجماع، وغير ذلك مما اختلف المسلمون في اعتباره قاعدة للاستدلال على الحكم الشرعي.

■ الأصول نفسها عند السنة والشيعة.

● هناك كثير من القواعد التي يلتقي فيها السنة والشيعة، ولكن الأصول في الفقه الشيعي قد استطاعت أن تسبق الأصول في الفقه السني؛ لأنها من خلال حركة الاجتهاد المستمرة، أصبحت تمثل الأبحاث العميقة الواسعة التي تخلف عنها علم أصول الفكر لدى المسلمين من أهل السنة.

■ التاريخ الإسلامي.

● التاريخ الإسلامي هو حركة الواقع الإسلامي في الماضي والحاضر، الذي سوف يتحول إلى ماضي في المستقبل، في كل ما تحرك فيه المسلمون على مستوى الدعوة والحركة وعلى مستوى الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والأمني، مما يمثل المضمون الحركي لكل الواقع الإسلامي في كل قضايا ومواقفه وتطلعاته وأفاقه سواء في العناصر الذاتية للمسلمين في حياتهم الداخلية أو في العناصر الخارجية التي تمثل حركة المسلمين في العالم الآخر وعلاقاتهم بالناس الآخرين على مستوى الحرب والسلام وعلى مستوى التفاعل السياسي والحضاري والاقتصادي وما إلى ذلك. إنه مجموعة مفردات الحياة الإسلامية منذ بدأ الإسلام حتى الآن.

■ المعاصرة.

● المعاصرة هي الطريقة التي يواكب فيها الإنسان قضايا العصر المتجددة في حاجات العصر من جهة وفي تطلعاته وعلاقاته العضوية في دائرة تكوين المجتمع وحركة الإنسان في الواقع من جهة أخرى. لأننا نلاحظ أن لكل عصر ذهنيته ولغته وقضايا وطريقته في مواجهة هذه القضايا. ونحن كإسلاميين نشعر بالحاجة إلى أن نواجه كل قضايا العصر، بالطريقة التي نوحى فيها للآخرين بأن الإسلام يملك

من المرونة الحية ومن الانفتاح وسعة الأفق ما يتمكن فيه من مواجهة أية حالة من حالات المتغيرات التي تنطلق في أي عصر، ليعطيها من فكره وشريعته ومنهج المفردات والأساليب والحركة التي يستطيع من خلالها أن يجعل نفسه شاهداً على العصر وقائداً له، من دون أن يرجعه إلى الماضي بل يرفقه في حركة المستقبل.

إننا نلاحظ أنّ الكثيرين من الإسلاميين لا يزالون في خطابهم الفكري والسياسي وفي ذهنيّتهم المنهجية يتحركون كما لو كانوا يعيشون قبل خمس مائة أو أربع مائة سنة، تماماً كما لو كانوا يعيشون الغربية في هذا العصر؛ بل نجد أن البعض يتحدث عن غربته في هذا العصر، لا بمعنى غربة الفكر الذي يمثله عن الفكر الذي يتحرك في العصر مما توجي به كلمة «طوبى للغرباء»، ولكن على أساس أنّ ذهنيّته تختلف عن ذهنية العصر، وأنّ طريقته في التعبير وفي التفكير وفي حركة المفردات تختلف عن الطريقة العامة للعصر؛ مما يجعله إنساناً بعيداً عن أية حالة من حالات التفاعل مع الناس الذين يعيشون عصره، ممّا يشعره بأنه ليس في مستوى الدعوة والحركة، لأنّ عليك أن تخاطب الناس بلغتهم وأنّ تكلمهم على قدر عقولهم. لذلك فإننا نعتقد أنّ الله حين جعل الإسلام دين الحياة فإنه أراد له أن يواجه كل مرحلة من مراحلها بلغتها وبأساليبها من أجل أن يمنحها فكره وشريعته ومنهج، بالطريقة التي يمكن أن تنفذ إلى أعماقها وإلى أفكارها، لتغير ذلك كله على صورة الإسلام.

■ ألا يوحى لكم مصطلح المعاصرة بمصطلح الواقعية؟

● هناك فرق بين المعاصرة وبين الواقعية؛ لأن المعاصرة هي حركة في المنهج الفكري، في تمثل قضايا العصر بلغته وبأفقه وبذهنيّته؛ بينما الواقعية توجي بأنّ تتمثل مفردات الواقع في حل المشاكل التي تواجهك. لذلك فإنّ المعاصرة تتحرك في ساحة والواقعية تتحرك في ساحة أخرى وقد تستفيد الواقعية من المعاصرة، كما يمكن أن تستفيد المعاصرة من الواقعية ولكنهما مصطلحان مختلفان.

■ الأمة الإسلامية.

● الأمة الإسلامية تمثل المسلمين الذين يلتزمون الإسلام ديناً ومنهجاً وطريقة حياة في كل مواقعهم في العالم.

■ هل تؤمنون بوجود أمة عربية؟

● كلمة الأمة في القرآن، يقصد بها كل جماعة تلتقي في قاعدة معينة من الوحدة أياً كانت، فإننا نستطيع أن نقول إن هناك أمة عربية وأمة فارسية وأمة كردية، لأن المصطلح الإسلامي في الأمة هو الجماعة التي تنطلق من موقع يجمع أفرادها ونحن نلاحظ أن الله، سبحانه وتعالى، قد تحدّث عن عالم الطير وعن الدواب بأنهم أمم أمثالكم.

■ القيادة.

● القيادة هي الموقع الذي يملك القدرة على تحريك الواقع في اتجاه الأهداف التي يراد تحقيقها، من خلال المفردات المتناثرة في الواقع. وعندما نريد أن نطلقها على الشخص، فإن القيادة تمثل الإنسان الذي يملك المقومات الفكرية والروحية والعملية التي يستطيع من خلالها أن يدفع بالتخطيط الحركي إلى نتائجه الكبيرة بعقلانية ودقة وإخلاص.

■ الاجتهاد.

● الاجتهاد هو القوة الفكرية التي يملكها الإنسان المثقّف ثقافة إسلامية في الاجتهاد الإسلامي، أو ثقافة سياسية في الاجتهاد السياسي، أو في أي موقع من المواقع؛ بحيث يستطيع أن يطلق الفكرة من خلال العناصر التي تركز عليها الفكرة في قواعدها الأساسية.

■ تطبيق الشريعة الإسلامية.

● تطبيق الشريعة الإسلامية هو العمل الحركي في النطاق السياسي والثقافي

والاجتماعي من أجل أن يكون الإسلام هو القاعدة للفكر والعاطفة والحياة، من خلال الأحكام الشرعية التي تختزن في داخلها عناصر الفكر والعاطفة والسلوك والمنهج العملي للإنسان في حياته الفردية والاجتماعية.

■ هل تؤمنون بضرورة وجود حزب إسلامي؟

● إننا نعتقد بضرورة أن تكون هناك حركة إسلامية تعمل على أساس تربية الطليعة الواعية للأمة في فكر موحد، ومنهج موحد ولكن لا على أساس أن تكون منغلقة في دوائرها الضيقة على الطريقة التي نشأت فيها الأحزاب عندنا في العالم العربي والإسلامي، وهي الطريقة الماركسية للأحزاب. إننا ندعو إلى حركة إسلامية تضع في حساباتها أن الإسلام دين وأنه حالة في الأمة ولذلك فإن التنظيم الحزبي لا بد أن يضع هذه المسألة في حساباته، من أجل أن لا يعيش الغربة عن الأمة عندما ينكمش في دائرة خاصة وأن لا تشعر الأمة بالعقدة منه فيما قد يتحرك فيه من إحياء بأن الانتماء إليه هو أساس مصداقية الإنسان المسلم وأن عدم الانتماء إليه يعني خروج المسلم من الإسلام أو انحرافه عنه. لذلك لا بد أن نأخذ بالأساليب الحديثة في حركة التنظيم ولكن بشرط أن يبقى للإسلام في حياة المسلمين هذه الشمولية التي تمثلها الأمة الإسلامية. ولذلك فإننا نعتقد أن تطوير فكرة حزب الله لتتزاوج مع فكرة الحزب في الجانب التنظيمي يمكن أن تحقق لنا سيرة جديدة، ينطلق فيها الحزب ليخطط للأمة حركتها وليربي لها قاعدتها وليحرك وحدتها الأمنية والفكرية وليفتح على العالم الإسلامي كله.

■ الجهاد والعنف والإرهاب.

● الجهاد هو مواجهة التحديات التي تعيش في واقع المسلمين من قبل الكافرين أو المستكبرين أو المنافقين والظالمين. إن حركة الجهاد تتمثل في المحافظة على الأرض الإسلامية والدين الإسلامي والإنسان المسلم، ويمكن أن يستوحى في النطاق العام الذي تحركت فيه كلمة المستضعفين كعنوان لتشجيع الجهاد العملي من أجل حماية المستضعفين في الأرض.

ومن الطبيعي أن الجهاد لا بد أن يلتقي بالعنف، عندما تنطلق التحديات بطريقة العنف أو عندما تتوقف حماية الواقع الإسلامي بكل مفرداته على أساس العنف. إننا لا نوافق الآخرين بأنّ العنف هو الأصل في الإسلام لكننا نتصور أنّ العنف هو وسيلة عملية من أجل مواجهة الذين يتحركون في الحياة بالعنف، أو من جهة اختصار الكثير من الوسائل للوصول إلى الهدف بواسطة العنف عندما تفرض الظروف الموضوعية ذلك. أما الإرهاب فإنه في المصطلح الغربي الذي يمثل حركة العنف لدى الإنسان ضد الأبرياء، والإسلام لا يوافق على العنف ضد الأبرياء، لأنك عندما تضطهد بريئاً فأنت تذلّمه والإسلام ضد الظلم ولكننا نختلف مع الغرب في واقع حركة هذه الكلمة في الحياة، فهم يعتبرون أنّ مواجهة كل سياستهم وكل ناسهم وكل مواقعهم إرهاباً ولكننا نعتبرها جهاداً، ولذلك فإن الفرق بيننا وبين الغرب أنه حاول أن يوظف كلمة الإرهاب لتلاحق كل المجاهدين ونحن لا نتعاطف مع هذا الخلط بين المصطلحات من خلال طبيعة الخلفيات السياسية التي يختفي خلفها الاستكبار.

■ ما هو الاستكبار، ومن هم المستضعفون؟

● الاستكبار يمثل الخط النفسي والعلمي الذي يتحرك في الحياة على أساس أنه أعلى من الآخر وأفضل وأكبر منه، بالطريقة التي يرى فيها أن له الحق في أن يحصل من الآخرين على ما يريد وليس لهم الحق في أن تحفظ مصالحهم ولا أن يعترضوا على انتهاكها. إن الاستكبار يمثل الظلم والبغي والقوة التي تختزن في داخلها نفي الآخر واستغلاله. أما المستضعف فهو الإنسان الذي يعيش في شخصيته وموقعه أو في فكره وموقفه ودائرته، بالمستوى الذي يشعر فيه بالسقوط أمام الآخر، وقد يملك المستضعف بعض القوة، لكنه إذا كان يعيش الهزيمة النفسية فإنه لا يقدر على تحريك ما يملكه من قوة في الواقع.

■ هل يمكن أن يكون المستضعف غير مسلم؟

● نعم قد يكون كذلك لأن الاستضعاف يتصل بالواقع الداخلي للإنسان تجاه القوي أو بالواقع الخارجي في مواجهة القوي.

■ الحادثة.

● الحادثة هي التي تتحرك في المنهج الفكري أو الأسلوب التعبيري أو الأداء الحركي الواقعي الذي ينطلق على أساس التجديد، تجديد المفردات والأساليب بحيث لا يستغرق الماضي ولا يترك تأثيراته على حركتك الفكرية والعملية من خلال كثير من قيمه وأوضاعه وأساليبه البالية.

■ أليست الحادثة مرتبطة بالضرورة بالغرب؟

● ليس من الضرورة أن تكون الحادثة حالة غربية، لأن من الممكن جداً أن نعيش الحادثة في واقعنا الإسلامي بتجديد ما لدينا من أساليب أو أفكار أو مناهج.

■ الديمقراطية.

● عندما نريد أن ندرس الديمقراطية من خلال قاعدتها الفكرية فإننا نجد أنها تختلف اختلافاً كبيراً عن الإسلام، لأن المفهوم الذي تختزنه الديمقراطية في مضمونها الفكري هو أن شرعية أي قرار ينطلق من تصويت الأكثرية عليه وليست هناك أية شرعية لأي عنوان آخر في هذه الدائرة.

وفي ضوء هذا يستمد الإسلام شرعيته في حركة الواقع، من خلال اختيار الناس له لا من خلال كونه وحياً إلهياً يحمل في ذاتيته معنى الشرعية، بل أعلى أنواع الشرعية وانطلاقاً من هذا فلو أن الناس رفضوا الإسلام لفقد شرعيته في حركة الواقع وفي الوعي السياسي العام. إن المسألة قد لا تكون لها انعكاسات عملية بالمعنى السياسي، لأن البعض قد يقول: ما همك إذا استطعت أن تحكم إسلامياً باسم الديمقراطية، بين أن يفكر بعض الناس بأن شرعيتك منطلقة من

اختيار الأكثرية أو أن شرعيتك منطلقاً من الله سبحانه وتعالى؟ ولكن على الرغم من أن حركة الواقع تفرض الإسلام، إلا أننا نلاحظ أنه عندما يختار المسلمون عنوان الديمقراطية لحركتهم السياسية فإن معنى ذلك أنهم يلتزمون كل مضامينها وإحياءاتها، الأمر الذي ينعكس سلباً على خطوط الثقافة الإسلامية في وعي الأمة، كما ينعكس على التزامات المسلمين بالنتائج السلبية أو الإيجابية للنهج الديمقراطي في مواجهتهم للنادي السياسي الذي يتحركون فيه. لذلك فإننا نتصور أن المسألة تحمل سلبية في الجانب الفكري والإحائي ثم تتطور بعد ذلك، لتستطيع أن تطرح إمكانية تغيير هذا الحكم أو ذاك. لكننا إذا أردنا أن ننطلق من واقع الديمقراطية، بعيداً عن العنوان الفكري أو العنوان السياسي الذي يكون واجهة لحركتنا السياسية، فإنّ من الممكن عندما نعيش في مجتمع ديمقراطي أن نستفيد من هذا المجتمع، وأن ننطلق لنشارك في العمل على الدخول إلى كل مواقعه من خلال الفرصة العامة التي يفرضها اختيار الأكثرية عندما نؤمن بأننا نملك الأكثرية أو حتى عندما لا نملك الأكثرية، فإنّ التحرك في هذه الدائرة للحصول على أكثر قدر ممكن من الأصوات يمنحنا حضوراً سياسياً في الواقع السياسي العام، الأمر الذي يؤدي إلى إيجابيات كبيرة.

إذاً نحن نستطيع أن نستفيد من الديمقراطية في المجتمع المتنوع من دون أن نتبنّاها كخط فكري. وفي هذا الجانب لا بد لنا من أن نحرك خطابنا السياسي عندما ننجح أو عندما نخسر بأسلوب ومنهجية لا تجعل حركتنا السياسية - في وعي الناس الآخرين - حركة الاتجاه الذي يمنع الآخرين حرياتهم، كما لاحظنا في تجربة بعض البلدان الإسلامية التي استطاعت أن تحصل على قدر كبير من الاختيار الشعبي. إننا لاحظنا أنّ الخطاب السياسي، الذي تحرك في هذه الدائرة، أوجد إرباكاً في الجو السياسي والإعلامي لمصلحة خصوم الإسلام، مما جعلهم يهاجمون نتائج التجربة الشعبية من خلال طبيعة مفردات الخطاب السياسي الذي

لم يكن مدروساً سواءً على مستوى خطوطه أو على مستوى توقيته.

هذا العرض الذي تحدثنا عنه يتصل بالديمقراطية بشكل عام، ولكننا قد نستطيع أن نلاحظ في هذا المجال أننا عندما نعيش في مجتمع إسلامي هل يمكن أن نتبنى الديمقراطية؟ من الطبيعي أننا لن نستطيع أن نضعها في الوعي السياسي كمنهج فكري إذا أردنا أن نتحرك سياسياً في إطارها الشكلي ولكننا نستطيع أن نحصلها بأن نطلق مسألة خيار الشعب بعد أن نضع الحدود للممارسة الديمقراطية من حيث الشروط التي لا بد أن يتميز بها المرشح بما ينسجم مع الخطوط الإسلامية أو طبيعة الظروف الموضوعية للمسألة الإسلامية وشروطها الشرعية. وبذلك نستطيع أن نجتمع بين أصالة الخط الإسلامي، لنكفل له عدم الانحراف في اتجاه آخر ونكفل مشاركة الأمة في القرارات التي تتحرك في حياة مجتمعاتها أو أفرادها من أجل إعطاء المسألة بعداً تلتزم فيه الأمة بخطوطها الشرعية في التزامها بالأشخاص والتزامها بالنظام؛ بحيث يمكن أن يحقق للدولة الإسلامية العمق السياسي الذي يطل على العالم، بالطريقة التي تقول إن الإسلام لا يلغي الأمة عندما يتحرك في كل إدارته لشؤونها التفصيلية ولكنه يجمع بين الإسلام الذي هو خيار الأمة، باعتباره دينها، وبين رأي الأمة في التفاصيل. إننا بذلك يمكن أن نحصل على مشاركة الأمة في كل القرارات السياسية التي لم يجعل الإسلام لها خطوطاً تشريعية تعبدية حاسمة في ما شرع الله، سبحانه وتعالى، أو في ما بيّنه رسوله (ص) وبذلك يمكن أن نجتمع بين الأمرين.

ولعلنا في هذه المسألة نستوحي تشريع البيعة. إننا نلاحظ أن النبي (ص) الذي أرسله الله، سبحانه وتعالى، رسولاً للناس لتكون شرعيته من خلال إرسال الله له لا من خلال الناس إننا نلاحظ أن البيعة التي تحدث عنها القرآن في بيعة النساء والرجال للنبي (ص)، تعطي معنى الحاجة إلى أن يلتزم الناس العقيدة على مستوى الإيمان، من خلال أن الرسول (ص) هو رسول الله وأن يلتزموا السير في الواقع العملي لحركة العقيدة والشرعية في تفاصيلها في الالتزام بولي الأمر وبالخطوط

التفصيلية للإسلام، على أساس أن يكون خيارهم من خلال إيمانهم والتزامهم. ربما كانت البيعة إضاعة لضرورة التزام الأمة بالقيادة والتعبير عن رأيها فيها حتى تلك التي تمثل قيادة معينة من الله، سبحانه وتعالى، ولن يكون رأي الأمة في القيادة هو الذي يعطيها شرعيتها ولكن ليعمق التزامها به وواقعية الحركة في هذا الاتجاه.

إننا يمكن أن نستوحي نهجاً يشبه النهج الديمقراطي في النتائج وهو أن يكون للأمة عملية الاختيار في سياستها بالتعاون مع ولي الأمر، الذي قد يأخذ شرعيته من نظرية ولاية الفقيه أو من الشورى أو من أي شيء آخر.

هذا عندما نتحدث عن الديمقراطية كخط سياسي، فإذا أردنا أن نتحدث عن الديمقراطية من خلال إحياءاتها الأخلاقية، عندما يُقال فلان إنسان ديمقراطي أو هذه طريقة ديمقراطية أو روحية ديمقراطية لتكون نفيّاً للديكتاتورية وللإستبداد، فإنّ الإسلام ديمقراطي بكل ما للكلمة من المعنى الإيحائي والسلوكي للديمقراطية بعيداً عن ما هو المنهج الفكري الذي أشرنا إليه.

■ الشورى.

● الشورى في الإسلام تمثل خضوع قضايا الأمة للتشاور في ما بين أفرادها بحيث يكون المراد هو شورى أهل الحل والعقد الذين يملكون الخبرة في شؤون الأمة ويحصلون على الثقة من قبلها، لتكون هذه الثقة نوعاً من أنواع شورى الأمة في اختيار الجماعة التي تتولى إدارة شؤون الرأي فيها. إنَّ المسألة في الشورى تتحرك على أساس مشاركة الطليعة في الأمة، التي قد يطلق عليها «أهل الحل والعقد»، في إعطاء الأفكار العامة لحركة الأمة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو ما إلى ذلك، مع وجود اتجاهين في هذا المجال؛ فهناك اتجاه يقول إنّ الشورى ملزمة له، وهناك قول بأن الشورى ليست ملزمة لولي الأمر كما يستوحي ذلك بعض العلماء من قوله تعالى حين يخاطب النبي (ص) بصفته ولي الأمر لا بصفته نبي (وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله). لذلك لك أن تشاور من أجل أن تنضج الفكرة من خلال أخذ أكثر من رأي في هذا المجال ولكن القرار في النهاية قرارك،

ولك أن تستوحي من الشورى ما تنسجم به في قرارك مع نتائج الشورى أو أن لا تقبل رأي الشورى لأنك تجد بأن هناك قراراً أفضل وبذلك تستعمل قيادتك للتقرير. هناك عدة اتجاهات فكرية في مسألة الشورى والقضية ربما تفتقد عنصر الإلزام في ما بأيدينا من الأدلة الشرعية في هذا المجال، لأن الله - سبحانه وتعالى - يقول: (أمرهم شورى بينهم). يعني أن الأمر ينطلق من خلال الشورى ولكنه لم يقل إن هذا الأمر لا بد أن يكون منسجماً مع الشورى، وهكذا يمكنهم أن يتشاوروا فيما بينهم ولكن يا ترى، عندما تكون المسألة مسألة ولي الأمر والأمة التي يتشاور معها فهل أن الشورى ملزمة أو ليست ملزمة؟ هذا ما لم تنطق الآية به بحسب بعض الاتجاهات الفكرية في هذا المجال.

■ أنت، ماذا ترى؟

● أنا لا أجد أن هناك وضوحاً في أن الشورى ملزمة لولي الأمر.

■ ولاية الفقيه.

● ولاية الفقيه تمثل في نظريتها الإسلامية الشيعية فرعاً من مسألة الإمامة باعتبار أن الفكرة انطلقت من وجود إمام غائب وهو الإمام المهدي (عج) وأن الفقهاء يمثلون النواب العامين له؛ فمن تصدى لإدارة شؤون الأمة فهو الذي يكون نائب الإمام الفعلي؛ الذي لا بد للأمة أن تطيعه في كل شؤونها العامة التي يديرها تماماً كما تطيع الإمام في حضوره. ولعل بعض الناس يتصورون أن مسألة ولاية الفقيه تشبه الحكم الإلهي المطلق، الذي قد يجعل من الفقيه إنساناً مطلق الحرية في أن يعطي أحكامه وأراءه وقراراته بشكل فردي ذاتي وأن على الأمة أن تطيعه ولا تناقشه في كل ذلك. القضية ليست كذلك، لأننا نعرف أن في كل النهج الإسلامي سواء كان في تجربة النبي (ص) في حكمه وهو المعصوم من قبل الله سبحانه وتعالى أو في تجربة الإمام علي (ع) في حكمه، أنه كان يستشير وأنه كان يدعو الناس إلى أن يلاحقوا تجربته وأن ينقدوها؛ ولذلك فإن ولاية الفقيه لا تعني ذاتية الفقيه ولكن تعني موقعه الفقهي وإخلاصه واستقامته الدينية في خط التقوى وعليه أن لا يتحرك في

أي أمر لا يملك العلم فيه، بل لا بد أن يرجع إلى أهل الخبرة. وإذا أطلق قراراً في أمرٍ لا يملك العلم فيه على أساس ذاتي فإنّ على الأمة أن تقف ضده في هذا المجال وقد يفقد صلاحية ولايته باعتباره أن من شروط ولاية الفقيه العدالة وهي الاستقامة في خط الدين فإذا انحرف عن الخطوط الشرعية في إصدار القرارات ولم يلتزم بقول الله، سبحانه وتعالى؛ (ولا تقف ما ليس لك به علم)، فإنه يفقد عدالته وبذلك يكون فاسقاً ويفقد الشرط الأساسي في مركز الولاية ولذلك فإنه لا بد للفقيه الذي يريد أن يتصدى الولاية أن يكون له جهاز من أهل الخبرة في أي موقع من المواقع، حتى تلك التي يملك الخبرة فيها لأنّه لا بد له من الرجوع إلى أهل الخبرة ليضم خبرته إلى خبرتهم في ذلك، وعلى هذا الأساس فإن الفقيه لا يملك الحرية المطلقة في أن يصدر قراراته كما يشاء وأن ينطلق من حالة ذاتية، بل لا بد له أن ينطلق من حالة موضوعية وعندما يفقد الفقيه شرط الاجتهاد أو شرط العدالة أو خبرته في إدارة شؤون الأمة فإنّ على الأمة أن تسقطه تلقائياً لتنتقل إلى فقيه آخر يتحلّى بهذه المواصفات.

■ الخطاب الإنساني.

● الخطاب الإنساني هو حركة الرسالة في واقع الناس كلهم وهذا ما انطلقت تعبيراته القرآنية تحت عنوان (يا أيها الناس). فقد نلاحظ أنّ النبي (ص) عندما انطلق إلى الرسالة في حركتها الإنسانية في خط الدعوة فإنه انفتح على الناس كلهم، وهذا ما عبرت عنه الآية الكريمة: (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً). ولذلك لا بد أن نخاطب الإنسان من خلال عناصر إنسانيته والوسائل التي تستثير فيه جانب الفطرة، التي هي سرّ إنسانية الإنسان، ليلتقي الإنسان في مواقفه الإنسانية في الخطوط العامة للعقيدة وللشريعة حتى نستطيع أن نجذبّه إلى الخط والانتماء الإسلامي؛ ومن الطبيعي أن الخطاب الإنساني لا بد أن يشتمل في مضمونه على كل القضايا التي تهم الإنسان وكل القضايا التي يمكن أن يفكر فيها الإنسان كإنسان وكل الأمور التي تمثل الأم الإنسان وأفراحه في الحياة، حتى يؤكد

هذا الخطاب الإنساني الإسلامي إنسانية الإسلام، بحيث يشعر الإنسان بأنَّ الإسلام جاء من أجل أن يُثري إنسانيته ومن أجل أن يعمّقها ويحركها في الاتجاهات التي ترتفع به في علاقته بالله وبالحياة. ومن الطبيعي أن يكون الخطاب الإنساني في أسلوبه خطاباً يلتقي بكل العناصر الحيّة للإنسان التي تحترم إنسانيته وموقعه ودوره وهذا ما حدّثنا عنه القرآن الكريم بقوله سبحانه وتعالى: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن). (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن). (ولا تستوي الحسنة ولا السيئة. ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم). إنَّ الخطاب الإنساني هو الخطاب الذي يحمل المضمون الفكري والروحي والعملية والذي يلتقي فيه الإنسان بإنسانيته، كما ينطلق في الأسلوب الإنساني الذي يحترم في الإنسان كل حساسياته وكل أوضاعه النفسية والروحية والواقعية.

■ التصوف.

● التصوف هو منهج روحي حاول الكثيرون من العلماء أو العرفاء أن يحركوه من أجل أن يعطي للإنسان انفتاحاً روحياً على الله، من خلال مضمونه الروحي الذي يجعل الإنسان يعيش مع الله في حالات التأمل والتفكير والممارسة العملية. ونحن نتصور أنَّ التصوف الإسلامي قد انطلق في كثير من مدارس، من خلال التصوف غير الإسلامي مثل الفلسفة العرفانية، التي ترتبط أصولها بحضارات أخرى كالحضارة الهندية أو اليونانية. ومن هنا فإنَّ التصوف لم يعد منهجاً واحداً على مستوى المدرسة الروحية بل تحول إلى مناهج كثيرة، ربما يجد الإنسان في بعضها انحرافاً عن المنهج الروحي القرآني الذي يلتقي فيه الإنسان بالعفوية والبساطة في لقاء الإنسان بالله، بحيث يبتعد عن الكثير من التكاليف والحالات الطقوسية التي استحدثت من خلال هذا الركام من الطرق الصوفية. ولذلك فإننا نعتقد أنَّ علينا أن نطلق المنهج العرفاني والصوفي من خلال المفاهيم القرآنية، لا على أساس أن نحمل القرآن المعاني التي انطلقت بها المصطلحات الصوفية أو

العرفانية أو الفلسفية، بل على أساس القواعد العامة للغة العربية، التي تطلق المعاني على الناس الذين يملكون عناصر هذه اللغة وخصائصها لينفتحوا عليها من خلال الأفاق العامة للإسلام.

إننا لا نريد أن نطلق الرأي السلبي أو الإيجابي تجاه التصوف ولكننا نريد أن نرسم التحفظات على أساس أن علينا أن نعرض كل شيء، على أي مستوى روحي أو مادي على القرآن، لأن ما خالف كتاب الله فهو زخرف وما وافق كتاب الله فهو الذي يجب أن نأخذ به وهذا هو الخط المستقيم الذي أرادنا الله أن نتحرك فيه في كل قضايانا الإسلامية.

■ الإسلام السياسي.

● الإسلام السياسي قد يطلق، ليعبر عن حركة المسلمين السياسية في حياتهم العامة على مستوى الذهنية الطائفية، التي تجعل من المسلمين طائفةً في مقابل المسيحيين أو أي فريق ديني آخر، وعند ذلك قد يطلق الإسلام السياسي على هذا التجمع الذي يحمل لافتة الإسلام في عنوانه من دون أن يكون الإسلام عمقه وهداه وهدفه وحركته وقد يُطلق هذا المصطلح إلى جانب الإسلام العبادي والإسلام الجهادي وما إلى ذلك، قد يُطلق لذلك ليعبر عن حركة الإسلام في الواقع السياسي، من خلال قواعده الفكرية. وبذلك يكون الإسلام السياسي عنواناً لكل التحرك الإسلامي في كل الخطوط السياسية، بالطريقة التي تستهدف فيها الفكر الإسلامي في كل مواقعه التي ترتبط بهذا الموقف أو ذاك أو بهذا الهدف أو ذاك.

■ المتابع لكلامك يلحظ باستمرار استعمالك لمصطلحات الحركية والانفتاح والاستغراق.

● عندما نتحدث عن الحركية فإننا نتحدث عن حيوية الممارسة العملية للإنسان المسلم فلا تكون الممارسة مجرد عمل يرتبط بالمضمون مفصلاً عن العمل الآخر، بحيث يشعر الإنسان بأن المفردات الإسلامية منفصلة عن بعضها البعض. إننا

نتصور أنَّ الممارسة العملية للإنسان المسلم لا بد أن تكون ممارسة حركية؛ بمعنى أنها تنطلق في خط السير الذي يحاول أن ينفّث على الأهداف الكبرى، من خلال امراحل التي ينطلق فيها. أن تكون حركياً في خط السير فذلك يعني أن تحقق في خط السير على أساس أنه حركة نحو الهدف لا على أساس أنه موقع تنطلق فيه بشكل تلقائي لا يرتبط ما قبله بما بعده.

■ الانفتاح.

● الانفتاح هو أن تشعر بأنك لست وحدك في هذا العالم وبذلك فلا بد لك أن تلتقي بالآخرين الذين تختلف أو تتفق معهم، لتؤكد أنك لن تستطيع أن تجلبهم إلى موقعك إلا من خلال الحوار المنفتح على الفكر والقناعات التي تتجاوز الحالة الذاتية المغلقة إلى آفاق الفكر الحي المتحرك ولذلك فإننا لا نتصور أن يكون الإنسان داعية للإسلام وأن يكون مغلقاً على ما حوله، بل لا بد من أن ينفّث على كل التيارات الموجودة حوله وعلى كل الأشخاص الذين يعيشون معه من أجل أن يفكر بأفضل الوسائل التي يستطيع من خلالها أن يجعل الدعوة إلى الله وإلى الإسلام قضيتهم الفكرية والحركية.

■ الاستغراق هل هو مصطلح فلسفي بالنسبة إليكم أم مصطلح ديني؟

● الاستغراق هو حالة نفسية وفكرية تجعلك تنطلق نحو فكرة معينة أو واقع معين، بحيث تعطيه كلُّ دون أن تلتفت إلى هذا الجانب أو ذاك. وهذا ما نلاحظه في استغراق (الذين يدعون من دون الله) في القوة التي يملكها هذا الطاغية أو ذاك أو هذا المستكبر أو ذاك، بالطريقة التي تجعلهم ينسون الله. وبذلك نجد أن القرآن الكريم يريد من الإنسان المسلم أن يدخل في عملية مقارنة دائمة بين الله سبحانه وتعالى وبين عباده، حتى لا يستغرق ذاتياً في القوة التي يملكها عباد الله، بالطريقة

التي يحولهم إلى الهة؛ لأن عملية المقارنة بين قوة الله وقوة الناس تجعل الإنسان موضوعياً في فهم قوة الناس أمام قوة الله، سبحانه وتعالى؛ وبذلك فإنه لا ينحرف عن خط الإيمان بالله وتعظيمه سبحانه وتعالى أمام كل ظواهر القوة الموجودة عند عباده، لأنه يعرف أن كل قوة مستمدة من قوة الله.

وهكذا قد نجد مسألة الاستغراق في سلبياتها، تتحرك في الجزئيات التي يلتقي بها الإنسان في الواقع الاجتماعي والسياسي فيعطيهما كل فكره واهتمامه ونظره ويبتعد بذلك عن الخلفيات التي تتأثر بها وعن القضايا الكبيرة التي تخضع لها في هذا المجال؛ بحيث لا يستطيع الإنسان أن يفهم الواقع السياسي الميداني، لأنه في استغراقه بجزئياته ينسى العمق الذي انطلقت فيه هذه الجزئيات. وهكذا فإننا نستعمل كلمة الاستغراق غالباً من أجل الإيحاء للناس بأن عليهم أن يكونوا موضوعيين في كل موقع من مواقع الفكر وكل موقف من مواقف الإنسان في الحياة بحيث يدخلون في عملية مقارنة بين الأشياء ونقائضها أو بين هذا الموقع أو ذاك حتى يمكن لهم أن يأخذوا الرأي السليم في ذلك كله.

* * * * *

الباب الثاني
مهايير الفطاري وقضايا المناقشة

الفصل الأول

معايير وسمات الخطاب

- * معايير الخطاب منهجياً وسماته واقعياً.
- * التوفيق بين الصدامية وعدم العيش في غربة.
- * خطاب النخبة والجماهير.
- * جدلية العلاقة بين القائد والرأي العام.
- * فلسفة «الحزن» في الخطاب الإسلامي الشيعي.
- * أشكال التعبير في الخطاب.
- * الخطاب والغرب.
- (عوائق إبستمولوجية للمعرفة الإسلامية، الثقافة الغربية مختلفة أم مضادة؟)
- * مناقشة للدكتور حسن الترابي.
- (حول مراحل حركة الإسلام، سمات الخطاب في كل مرحلة).

* سمات الخطاب المستقبلي و«الإنتلجنسيا» العربية.

(شكل الخطاب، مضمون الخطاب).

* سمات الشخصية الإسلامية في المستقبل.

(شجاعة الفكر في مواقف التحدي، العقلانية، الأخذ بأسباب العلم، الواقعية، الجدية).

■ إذا كانت غاية الصحوة الإسلامية هي بث رسالة الإسلام، فما هي معايير الخطاب الإسلامي منهجياً وسماته واقعياً؟

● عندما نريد أن نربط حركة الخطاب الإسلامي بالهدف فلا بد لنا أن ندرس حاجات الهدف لمفردات هذا الخطاب ولمنهجيته وأساليبه. فالهدف الإسلامي الكبير للحركة الإسلامية هو أن يتحول الإسلام إلى واقع متجذر في كل مفاصل الحياة وفي كل مواقع الإنسان وهذا يفرض أن تكون المفردات الإسلامية، في الخطاب الإسلامي منفتحة على الجانب الفكري للعقيدة الإسلامية لإعطاء الصورة الثقافية المرتكزة على أساس العقل المنفتح على حقائق الأشياء، بالمستوى الذي لا يشعر فيه الإنسان الواعي المعاصر بأي لون من ألوان الخرافة أو التفاهة في تفاصيل العقيدة الإسلامية، ليحترمها كوسيلة من وسائل الالتزام بها واعتبارها عنواناً في حياته الفكرية.

أنا لا أقصد أن نُخضع منهجية الخطوط العنقيدية الإسلامية للمعطيات الحضارية الغربية بالابتعاد عن جانب الغيب في الإيمان أو بالتكسر لبعض الأفكار المتصلة بمسألة الشفاعة أو المعجزة أو ما إلى ذلك من أمور، ولكنني أقول: إن علينا أن نعمل على تطوير الوسائل الفكرية في مقام الاستدلال على هذه المفردات الفكرية؛ بحيث يمكننا أن نقدم الغيب للإنسان المعاصر الفارق في الحس، باعتبار أنه يركز على قاعدة من الحس في المنطلق الفكري، كما أنه لا يبتعد عن تطلعات الإنسان خارج نطاق حسه، فيما يتجاوز الواقع الكوني. وهكذا عندما ندرس المعجزة، فقد نلاحظ أن بعض المفكرين المسلمين عندما يتحدثون عن المعجزة كظاهرة خارقة للعادة،

فإنهم لا يبعدونها عن قانون السببية بل يربطوها بسببية خفية على أساس أن قانون السببية في داخل النطاق الكوني، بحسب حكمة الله، هو القانون الذي يحكم الكون كله على أساس (قد جعلنا لكل شيء قدراً). ومع أنني لا أريد أن أخوض في تفاصيل المنهج البرهاني العصري، الذي نريد أن نترسمه، أو نتمثله في تقدير الجانب العقيدي للإنسان المعاصر لكنني أريد أن أقول إن لكل عصر مناهجه في الاستدلال من خلال المفردات الفكرية، التي يمكن أن تعطينا إمكانات كبيرة في الوصول إلى النتائج الفكرية بما لا يتنافى مع التصور الإسلامي.

لذلك نحن نتصور أن من الضروري جداً للمثقفين المسلمين والإسلاميين بالذات أن يطوروا علم الكلام الإسلامي وأن لا يتجمدوا عند التجارب البرهانية التي اتبعها الأقدمون بالبرهنة على وجود الله أو على توحيد الله أو على رسالة الرسول أو تفسير الوحي أو المعجزة وما إلى ذلك من أمور؛ إذ لا بد لهم من أن يواكبوا ذهنية العصر في أجواء الفكر، حتى يستطيعوا أن يصلوا إلى فكر الإنسان المعاصر وتكوين قناعاته لمصلحة الإسلام.

ثم عندما نريد أن نطلق الخطاب الإسلامي في الأفق الأوسع لدائرة الشريعة، فإن من الطبيعي أن يتحرك الخطاب الإسلامي من أجل تجميع المفردات الشرعية في أي جانب من جوانب الحياة في ظل هيكلية متكاملة، تمثل قاعدة للمسائل الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية وكل ما تتناوله التشريعات الإسلامية؛ لأن الخطاب الإسلامي في الغالب كان يحاول أن ينظر إلى الأحكام الشرعية كمفردات متناثرة، لا تتكامل في عملية صنع الحل وتكوين الصورة العامة للتشريع في هذا المجال أو ذاك. فالحديث عن اقتصاديات الإسلام من خلال أحكام الزكاة والصدقات أو ما إلى ذلك بشكل متناثر يجعل الإنسان الذي يفكر بالمشكلة الاقتصادية، يسير في المتاهات التشريعية التي لا توصله إلى فكرة متكاملة؛ لذلك لا بد من أن نقدم الشريعة الإسلامية للإنسان المعاصر على أساس أنها تمثل الحركة القانونية الإسلامية التي تنظر إلى الحل العام للمشكلة الإنسانية؛ وهذا يحتاج إلى دراسات

جديدة معمقة من خلال المفكرين والخبراء المسلمين الذين يمكن أن يحركوا الواقع في خدمة الفكرة الإسلامية. ومن الطبيعي أن نطلق حركة الخطاب الإسلامي في مواجهة قضايا العصر في المستجدات الفكرية والاجتماعية والسياسية والحياتية بشكل عام، التي أصبحت تمثل مشاكل العصر مثل التنمية والبيئة وغيرها من المسائل، التي لم يكن العالم المسلم يُطلّ عليها من موقع فكره، في حين أصبح الإنسان المعاصر يعيشها كمشكلة حية تتحدى وجوده وحياته لأنّ علينا أن نقدم الإسلام في أجواء المعاصرة بحيث لا يشعر الإنسان بغربة عن واقع عصره عندما يلتقي بالأجواء أو الأفكار الإسلامية.

وأحب أن نتحدث من جديد لرسم التحفظ إن ذلك لا يعني أن نتبنى كل العصر وأجوائه ولكننا نعمل على أن نهندس الطريق إلى فكر الإنسان المعاصر حتى يتحرك الإسلام في الدروب الطبيعية التي تصل إلى عمق شخصية الإنسان، بحيث لا نتجمد أمام الحواجز التي ننصبها بين فكرنا وبين شخصية الإنسان الذي نتحدث معه، وهذا ما انطلقت به الأحاديث النبوية الشريفة التي نروي منها ما رُوي عن النبي محمد (ص): «إننا معاشر الأنبياء إنما نكلم الناس على قدر عقولهم» وقبل ذلك الآية التي تمثل الخط البياني والمنهجي للدعوة (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)، لأنّ كلمات الحكمة والموعظة الحسنة والهداية بالتي هي أحسن تختزن كل هذه المعاني التي تتنوع فيها الأجواء والمفردات. وعلى هذا الأساس ينبغي على الخطاب الإسلامي أن يتحرك في واقع المجتمع، من خلال دراسة كل التعقيدات والحساسيات الموجودة في عمق العلاقات الاجتماعية، ليواجهها بطريقة حذرة تعمل على أن تصدم المشكلة ولكن من دون أن تخلق مشكلة أخرى؛ وأن نفرّق في مواجهة الانحرافات الاجتماعية بين الجوهري والهامشي. وعلى سبيل المثال، مثّلت قضية الشرك أيام الدعوة الإسلامية الأولى مفصلاً من المفاصل الحادة أو المهمة جداً في المسألة الإسلامية ولذلك لم يتبع النبي محمد (ص)، فيما علمه الله من خلال القرآن، أنصاف الحلول، أو الالتفاف على المشكلة من جوانب أخرى، بل واجهها وجهاً لوجه، لأنّ الشرك يمثل الجدار الذي

يتجمد المجتمع عنده بحيث لا يمكن لك أن تقوم بأي عمل تغييرى إلا إذا هدمت الجدار تماماً، ولا يمكنك أن تعطي أية قيمة لمسألة التوحيد أمام وجود الحاجز الكبير، أي الشك في عقلية الناس، لأنّ هناك منهجين في الحياة؛ منهج الارتباط بالله؛ ومنهج الارتباط بالوثنية ولذلك فلا بد من مواجهة المسألة بشكل حاد مباشر حتى لو أحدثت مشاكل كتلك التي حدثت للنبي (ص) ولكنه استطاع أن يتجاوزها.

وهكذا عندما نتعاطى مع منهج الانتماء فإننا نلاحظ مثلاً أنّ الطريقة التي كانت تحكم الإنسان العربي أو الإنسان المتخلف تتجسد في تقديس عقائد الآباء وتقاليدهم وعاداتهم مما جعل الفكر الآخر الجديد أو العادة الجديدة أو التقليد الجديد غير ذي موضوع بالنسبة للذين يفكرون بهذه الطريقة؛ الأمر الذي يجعل الإنسان يتحجّر في دائرة الماضي دون أن يتحرك خطوة واحدة لذلك كان لا بد من هدم ذلك الجدار بمعارضة عقائد الآباء لأنّ القضية تتصل بإنسانية الإنسان وبفكره ذلك أنّ الالتزام العميق بعقائد الآباء يصادر الجهد الفكري للإنسان ويجمده ويعيق عملية التغيير.

المسألة الثالثة التي ركّز عليها الإسلام في هذا المجال هي قضية الاستكبار وخضوع المستضعفين للمستكبرين، هذا الخضوع الذي يجعلهم لا يعيشون إنسانيتهم في اختيار الفكر الذي يقتنعون به أو الطريق الذي يراود لهم أن يسلكوه أو الهدف الذي يُراد لهم أن يبلغوه، لذلك كانت جدلية الاستكبار والاستضعاف تمثل إسقاطاً لإنسانية الإنسان. ومن الطبيعي أنّ أية فكرة، لا سيما الفكرة الإسلامية التي يريد الله من خلالها تغيير الإنسان، لا بد أن تتركز على أن تثير في الإنسان معنى إنسانيته فيحترمها ويعمل على هدم كل الحواجز التي تمنعه من الامتداد في إنسانيته وتحطيم كل القوى التي تقف ضد إحساس الإنسان العملي والواقعي. لهذا لاحظنا أنّ القرآن الكريم وحركة الدعوة الإسلامية واجهت مسألة الاستكبار بقسوة، بل والمستضعفين بعنف، واعتبرت الرضا بالحال لا يمثل أي عذر للمستضعف إذا كان المستضعف يستطيع أن ينطلق بعيداً عن الاستضعاف ليأخذ القوة ولذلك قال الله سبحانه وتعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَتُوفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالَوا فِيمَا

كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً).

إننا نلاحظ أنّ الإسلام واجه القضايا الأساسية، قضية التوحيد، قضية المنهج الفكري في الانتماء، وقضية الاستكبار والاستضعاف من خلال ارتباطها بحركة إنسانية الإنسان. أما بالنسبة إلى الأمور الأخرى التفصيلية فنحن نلاحظ أنّ القرآن الكريم أراد لنا أن نواجهها بالحكمة وبالتالي هي أحسن وأن نفتح عليها بالطريقة التي لا تثير مشكلة ولا تحرك حساسيات وذلك يتصل ذلك بطبيعة الظروف التي تحكم الواقع الإسلامي في مواجهة الواقع غير الإسلامي، مما يفرض علينا أن ننطلق إلى المجتمع لنعالج مواقع تخلفه وتفصيله دون أن نصنع مشاكل جديدة. وهذا ما نستوحيه من قوله سبحانه وتعالى: (ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌ حميم...) أو: (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن...) أو ما نلاحظه في كلام الله سبحانه وتعالى لفرعون وموسى وهارون: (فقلوا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى...) وما إلى ذلك من الأمور التي نستوحىها من القرآن الكريم وسيرة النبي (ص) فيما قاله وفعله وأقره من أساليب أو معطيات الواقع الذي عاشه.

لذلك على الخطاب الإسلامي أن يواجه المشكلة الاجتماعية من خلال مفرداتها، سواء بشكل مباشر وحاد إذا مثلت المفاصل الحقيقية للواقع الاجتماعي، أو أن يلتف عليها بطريقة وبأخرى بطبيعة الظروف والأجواء التي قد تختلف فيها الأساليب والوسائل. وعندما نطلق الخطاب الإسلامي في المسألة السياسية فإننا نطلق العناوين الكبرى التي يؤكد بها الإسلام من خلال الوقوف مع العدل وضد الظلم كخط عام، وبذلك يمكننا أن ندخل الكثير من المفردات السياسية السلبية الموجودة في الواقع من خلال عنوان الظلم، والكثير من المفردات الإيجابية من خلال عنوان العدل، فنستطيع أن نعطي الإنسان وعياً لكل مفرداتنا السياسية في الجانب السلبي أو الإيجابي من خلال العناوين الكبيرين اللذين لا يمكن أن يتنكر لهما أي إنسان وهما

عنوانا «الظلم في منطقة الرفض» و «العدل في منطقة القبول» لأن ذلك يمكن أن يجعلنا في الموقع الذي نستطيع فيه أن نفتتح مشاعر الإنسان السلبية والإيجابية في ما يواجهه من قضايا وأحداث وأوضاع.

إن المشكلة التي تواجهنا في هذا المجال هي الانطلاق من الخطوط العامة نحو التفاصيل، بحيث نعمل على أساس تطبيق العنوان الكلي على العناوين الجزئية. وفي هذا الجو قد نجد أن من الضروري للخطاب الإسلامي أن يقوم بإنتاج المفردات السياسية الإسلامية مثل (حزب الله)، و (حزب الشيطان) ومصطلحات الشيطان والاستكبار، لأن تحريك الخطاب الإسلامي، في المفردات التي استحدثها القاموس السياسي المعاصر المنفتح على قواعد فكرية معينة، يجعلنا نستغرق في الأجواء التي أحاطتنا بهذه المفردات؛ لأن المفردة السياسية أو أية مفردة أخرى لا تتجمد عند مفهومها اللغوي، بل تعمل على أساس أن تأخذ الكثير من الإيحاءات والأجواء والمشاعر التي تختزنها من خلال القاعدة التي انطلقت منها، ومن خلال التجربة التي تحركت فيها والظروف التي انطلقت معها، لذلك أتصور أننا نحتاج إلى أن نقحم مفرداتنا القرآنية في الخط السياسي، حتى يكون الإنسان المسلم مشدوداً في حركته السياسية إلى الأجواء التي تمثلها هذه المفردات. فمثلاً عندما نواجه مسألة الصراع ضد الاستكبار أو الاستعمار أو الظلم أو القوة المضادة، فإننا نقف أمام مصطلحين، هما: مصطلح الجهاد ومصطلح الكفاح أو النضال أو ما إلى ذلك. إن كلمة الكفاح قد تعطي معنى حركية الصراع في ساحة المواجهة ولكنها لا تحمل لنا أي مدلول روحي أو شرعي أو تاريخي يربطنا بكل المسيرة والمنطلقات والآفاق الإسلامية، بينما عندما تطلق كلمة الجهاد فإنك تستتفر كل المفردات المتصلة بالأحكام الشرعية للجهاد لتعرف أنك تتحرك في عنوان له حدوده الشرعية وتستتفر كل تاريخ الجهاد في حركة المسلمين وما تختزنه هذه المسيرة الطويلة من بطولات وتضحيات، فتطلّ على المعنى الروحي وأنت تنطلق. فأنت عندما تنطلق في خط جهادي تشعر أنك في حالة العبادة، وأنت في ساحة الجهاد كما لو كنت تصلي وتحج إلى الله، سبحانه وتعالى؛ لأنك عندما تنطلق إلى الجهاد فإنك تحج إلى الله

بكل روحك وقلبك وحركتك فالحج إلى الله هو القصد إليه في كل موقع من المواقع، لذلك نحن نعتقد أنّ هذه الكلمات يمكن أن تعطي الإنسان الكثير من العمق التاريخي والشرعي والروحي والعبادي الذي تتجمع فيه المسألة السياسية بما لا يمكن أن تعطيه أية كلمة أخرى. بالإضافة إلى أنّ الإنسان عندما يتحرك في داخل الكلمات الإسلامية فإنه يشعر أنه لا يزال يتحرك في الجو الإسلامي ويشعر بالميزات التي تميزه عن الإنسان الآخر الذي يلتزم فكراً آخر، لأننا نعرف أن شخصانية الفكر تتميز بمفرداته التعبيرية كما تتميز بمفرداته الثقافية أو أجوائه الفكرية.

لذلك على الإسلاميين أن يلتزموا المفردات القرآنية التي يمكن أن نحركها في دائرة الساحة السياسية على أي مستوى من المستويات، ومن الطبيعي أن نشير في هذا المجال إلى أن يدرس الخطاب الإسلامي نقاط الضعف ونقاط القوة في ذهنية الرأي العام العالمي، ليعرف كيف يستطيع أن يستفيد من نقاط الضعف وكيف يمكن أن يحرك نقاط القوة بالاتجاه الذي لا يصطدم فيه بالمعوقات أو الحواجز التي تحول بينه وبين النفاذ إلى عقل الإنسان الآخر ومثل هذا مما تختزنه كلمة الحكمة.

إننا نتصور أنّ الخطاب الإسلامي لا بد أن يكون خطاباً مفتوحاً على كل مفردات الإسلام وقضايا العصر. وعظمة الخطاب الإسلامي في كل مرحلة من المراحل هي بمقدار ما ينجح في إيجاد حالة من الانسجام بين الإسلام وبين المعاصرة في حالة من التكامل، التي تنفذ إلى عقل الإنسان وإلى قلبه وإلى حركة حياته.

■ الخشية هنا في الحقيقة، فالجملة الأخيرة التي اختتمت بها الكلام أي دعوتكم إلى أن تكون القيم الإسلامية واضحة باستمرار سواء على صعيد المفردات أو على صعيد القيم في الخطاب الإسلامي يجعل خطاب الإسلاميين صدامياً باستمرار فكيف يمكن أن نوفق بين عدم الصدامية وبين عدم العيش في غربة؟

● هناك نقطتان لا بد أن يواجههما الداعي إلى الإسلام: النقطة الأولى هي أن لا يسقط تحت تأثير الضغط الثقافي والسياسي الذي تفرضه سيطرة الحضارة

الغربية على ذهنية الإنسان في العالم؛ بحيث يشعر أنه مشدود إلى أن يعبر عن نفسه ويقدم فكره إلى الآخرين من خلال ملاءمته للخط الفكري الغربي أو للخط العملي الغربي كما نلاحظه في التجارب الإسلامية التي تحاول أن تلتقط بعض الكلمات التي ابتدعها الفكر الغربي في العملية السياسية مثل الديمقراطية والاشتراكية، إذا أصبحت كلمة الديمقراطية من الكلمات الغائمة في مدلولها في الذهنية الإنسانية العامة؛ وهناك من يفتح عليها على أساس أنها تمثل خطأ أخلاقياً يبعد الإنسان عن التكبر والتجبر ويفتح آفاقه على الاعتراف بالإنسان الآخر والتكامل معه والقبول به؛ وهناك من يلتزمها كخط سياسي يفتح على شرعية النتائج السياسية، على أساس نتائج اللعبة الديمقراطية؛ وهناك من يتبناها في مقابل الدكتاتورية وهو ما نلاحظه في كتابات بعض الإسلاميين الذين يربطون بين الشورى وبين الديمقراطية، لا على أساس أن الديمقراطية تختزل الشورى أو أن الشورى تمثل الديمقراطية، بل على أساس أن الديمقراطية تمثل البديل عن الدكتاتورية والاستبداد، وليستنتج من ذلك أن الشورى هي ضد الدكتاتورية والاستبداد.

إن التزام الإسلاميين بكلمة الديمقراطية قد يكون له إيجابياته من خلال اجتذاب الذين يعتبرون الإسلام غير ديمقراطي ولا يحترم حرية الإنسان، ولكن التزامنا بهذه الكلمة التي تحمل تاريخاً من الإيحاءات والمشاعر والأساليب والوسائل يعني أننا نجعل للديمقراطية عنواناً كبيراً يحاكمنا الناس من خلاله، وعندما نقول إن الإسلام ديمقراطي ويلتزم بالديمقراطية كخط في العمل السياسي أو الاجتماعي، فإن ذلك يمثل التزاماً بالديمقراطية بكل مفرداتها، وعندئذٍ قد تصطدم الديمقراطية ببعض الخطوط الإسلامية عندما يريد الفريق الذي ينجح من خلال اللعبة الديمقراطية أن يحل ما حرم الله، أو يحرم ما أحل الله على أساس أن الإرادة الشعبية تفرض ذلك وبالتالي فإنك عندما تلتزم بالديمقراطية لا يمكن لك أن تواجه هذا الموقف، لأنك أعطيتك الشرعية من خلال التزامك بالمبدأ الذي انطلق منه. وهكذا نجعل الديمقراطية، في التزامنا لها وفي تعبئة الشعوب الإسلامية بكل خطوطها

ومفرداتها، مقياساً لعدالة الإسلام وصوابيته بحيث نضطر إلى التنازل عن كثير من مواقفنا الإسلامية على المستوى الشرعي والمنهجي لمصلحة الفكر الديمقراطي، لأنّ الذهنية العامة سوف تعيش في مناخ ثقافي يقترب من الديمقراطية أكثر مما يقترب من الإسلام. وقد يقول قائل في هذا المجال هل يعني ذلك أنك تقف ضد الديمقراطية لتحاربها فتصبح المعادلة: إما أن تلتزم بالديمقراطية أو تحاربها؟.

أنا أعتقد أنّ المسألة تعيش بين هذين الخيارين، ولكننا نستطيع أن نتفادى التعبير لنعمل على صياغة نظرية تقترب من بعض أساليب الديمقراطية من جهة وتضع التحفظات والحدود والفواصل، التي تحمي المنهجية الإسلامية بالطريقة التي نستطيع من خلالها أن نوائم بين التيار الفكري الذي توحى به الديمقراطية فيما يتصل بمسألة احترام الإنسان في إرادته وحرية وبين الخطوط الإسلامية. وأعتقد أن التجربة الإسلامية في إيران استطاعت أن تحقق شيئاً من هذا، عندما رسمت قضية الحكم في خط ولاية الفقيه الذي ينتخب من الشعب من خلال الثقة التي يوليها إياه، كما في تجربة الإمام الخميني (قده) في البداية أو ينتخب من مجلس فقهاء وخبراء، كما حصل بالنسبة إلى آية الله الخامنئي (حفظه الله)، ولكن الولي الفقيه لا يتحرك في المجتمع إلّا من خلال رأي الناس، فهو يستشيرهم حتى في الدستور الذي هو عقيدة الناس مع كل التحفظات في نتائج الاستفتاء، وهو يستشير الناس في ممثليهم ومجلس الخبراء ومجلس حماية الدستور وفي كثير من القضايا العامة ويتحرك بعد استشارة الناس لإعطاء الرأي الشرعي في هذا المجال بعد دراسة كاملة مع أهل الخبرة، ليرفضه عندما يكون مخالفاً للأسس الإسلامية أو يقبله - وغالباً ما يقبله - أو يردّه من أجل أن يدرسه الناس من جديد. قد لا تكون النظرية في الحجم الذي يحقق لها التكامل في كل مفرداتها في الهيكلية الفكرية، لكنني أردت أن أقدمها كتجربة للآخرين بأن الحكم الإسلامي الذي يلتزم حدوداً معينة لا مجال للخروج منها، لا يلغي رأي الناس ولا يلغي حريتهم فيما يمكن لهم أن يمارسوا حريتهم وبذلك يمكن لنا أن ننتج الديمقراطية الإسلامية وإن كنت لا أحب استخدام هذا التعبير.

إن المشكلة هي أننا مشدودون للديمقراطية الغربية ونعتبر ما في الغرب أساساً لمسألة الحرية ولذلك لاحظنا أن الصورة الغربية هي ما نتجه إليه وهي ما نخضع له في مقياس ما لنا من تجارب سياسية في واقعنا المعاصر ولذلك فإننا نلاحظ أن الناس الذين ينادون بالديمقراطية تعقدوا من التجربة الديمقراطية في الجزائر التي جاءت بالإسلاميين، لتجعلهم في موقع الحكم؛ لأن الغرب رسم تحفظات على هذه النتائج الديمقراطية.

إنني أتصور أن على الإسلاميين أن لا يستخدموا الكلمات المحملة بأوضاع وأجواء ثقافية، تتوزع كثيراً من الخطوط الفكرية والسياسية. ولا بد لهم أن يبتدعوا كلمات تتلاءم مع خطهم الفكري بالمستوى الذي يخرجهم من الأجواء السلبية، التي يثيرها الديمقراطيون ضد الإسلام في مسائل عديدة.

■ حسب فهمي، الديمقراطية هي آلية حكم ولا توجد ديمقراطية واحدة بل ديمقراطيات اجتماعية وشعبية وليبرالية، صحيح أن الفلسفة القائمة التي تحكم مثل هذه القيم هي الفلسفة الليبرالية لكن يمكن الاستفادة من آلية الحكم الديمقراطي لتكييفها كما تشاء حسب المنظومة الفكرية التي تقبناها.

● الديمقراطية في المسألة العملية قد تكون كذلك ولكن الديمقراطية في خلفياتها الفكرية والشرعية، لا بد أن ندرسها إسلامياً ونرى هل أن رأي الناس هو مصدر الشرعية أو أن منطلق التشريع هو مصدر الشرعية حتى عندما يعطي التشريع للناس أن يبدوا رأيهم كما في بعض اتجاهات الشورى؟ إن شرعية رأي الناس ينطلق من خلال التشريع لهذا نحن لا نمانع أن نستفيد من الديمقراطية بدون أن نتبناها. هناك فرق بين أن تستفيد من إطار وبين أن تعتبر هذا الإطار هو الشرعية، هذه هي المسألة التي نعالجها ويجب دائماً أن نفرق بين أن نستفيد من الديمقراطية في المجتمع المتنوع وبين أن نحرك المنهج الإسلامي في التجربة الواقعية، هذه النقطة الأولى. النقطة الثانية تتمثل في ضرورة عدم مواجهة الإسلاميين للواقع بشكل

صدامي ومباشر، بل عليهم أن يلتفوا عليه وتلك مسألة تدخل في المنهج والأسلوب، بمعنى أن علينا أن لا ننظر إلى الواقع المضاد كشيء نريد أن نقضي عليه، بل كشيء نريد أن نروضه ونفتح عقله وقلبه ونلتف عليه كساحة من ساحات عملنا، لا كعدو نريد أن نواجهه لنستثير عداوته قبل أن نبدأ الحركة.

■ هل يمكننا أن نقسم الخطاب الإسلامي إلى جزء للنخبة وآخر للجماهير، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي خصائص كل منهما (معلن، عاطفي، مفصل، عمومي، ديني، مقدس...)?

● يختلف الخطاب الإسلامي تبعاً لاختلاف المستوى الذي يمثله الناس الذين يتوجه إليهم الخطاب، باعتبار أن لكل مقام مقال والشخص جزء من المقام، لأن عليك أن تخاطب الاهتمامات الفكرية في مستواها الثقافي عمقاً وسعةً وامتداداً. ولهذا فإن المفروض في خطاب النخبة أن يكون في المستوى الذي تحترمه عقول هؤلاء، بالطريقة التي يجذب فيها اهتماماتهم الفكرية كما يفتح على اهتماماتهم العملية في الحياة. أما الجماهير فإن علينا أن ندرس طبيعتها الفكرية والعملية من خلال الظروف الداخلية والخارجية المحيطة بها، لأن الجماهير تختلف في مستوياتها الثقافية أو خلفياتها الفكرية أو تطلعاتها السياسية. لذلك لا بد لنا أن نؤكد على النقاط الحساسة التي تفتح لنا كإسلاميين عقول الجماهير وقلوبها وتتصل بقضاياها الحية، التي تجتذب مشاعرهم وأحاسيسهم واهتماماتهم. أما مسألة العقلانية والعاطفية أو التفصيل والإجمال أو التحليل والبساطة وما إلى ذلك من خصوصيات، قد يختلف الناس فيها من خلال طبيعة التكوين الثقافي أو النفسي أو الواقعي للإنسان، فإننا لا نستطيع أن نطلق قاعدة واحدة لهذه الفئة أو تلك، لأن مسألة الانجذاب للإثارات العاطفية قد تحصل لدى النخبة كما تحصل لدى الجماهير، وهكذا بالنسبة للعقلنة، فقد تحتاج الجماهير في بعض الحالات إلى هدوء في الخطاب وإلى عمق في التحليل، لا سيما عندما لا تكون المسألة إثارة في ساحات الصراع لأن هناك فريقاً آخر يحاول أن يُقنع الجماهير بطريقة أخرى في

الاتجاه المضاد للاتجاه الإسلامي. لذلك فإن من الطبيعي أن تدرس الأسلوب الذي تنفذ من خلاله إلى عقول الجماهير في العمق، حتى تغلق الطريق على الفريق الآخر الذي يحاول أن يستخدم كثيراً من المفردات المتصلة بالواقع الجماهيري. ولعلنا نستوحي هذه المسألة من الأسلوب القرآني في بعض المواقع التي واجهت النبي محمد (ص) في الحملة التي استهدفته في عقله، عندما كانت الجماهير المسعورة تصرخ وراءه بأنه مجنون. إننا نلاحظ أن التعليم الإلهي للنبي (ص) في تحريك الخطاب المضاد لم يوجّه النبي (ص) إلى عنصر الإثارة العاطفية، ولكنه وجّه إثارة الدعوة إلى الهدوء العقلي من خلال هدوء الواقع، الذي يعيشون فيه بعيداً عن كل الضجيج الانفعالي. وهذا ما تعبر عنه الآية الكريمة في قوله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بَوَاحِدَةً أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ شَاخٍ) ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير بين يدي عذاب شديد). إننا نلاحظ أن الخطاب الإسلامي الذي يوجّه إلى الجماهير عمل على أن يُطلق المنهج الجديد الذي يعتمد على العقلانية من خلال الانفصال عن الجو الجماهيري الضاغط الذي يفقد فيه الإنسان عقله بفعل الأجواء الحماسية والانفعالية، وهذا ما يعبر عنه بعض علماء النفس بالعقل الجمعي، الذي قد ينكره بعضهم ولكنه لا يستطيع أن ينكر الجو الجمعي الذي قد يُخلق على العقل الفردي، إذا صحَّ التعبير، باب التركيز والانفتاح على الحقائق من موقع هادئ. إن النبي (ص)، فيما علّمه الله، أراد أن يتحدث مع الجماهير باللغة العقلانية ليقودهم إلى الموقف العقلاني في هذا النهج الفكري. ولذلك ليس من الضروري دائماً أن تكون الملامح الحية للخطاب الإسلامي للجماهير منطلقة من الجو العاطفي أو الانفعالي أو التحرك على السطح من دون النفاذ إلى العمق في القضايا المطروحة في الساحة، لأن الجماهير عندما تستهلك في بعض مراحلها الخطاب الحماسي الذي تكتشف، في المواقع المتقدمة التي يتكرر فيها هذا الخطاب، أنه لم يؤدّ إلى نتيجة فإنها تدخل في حالة الشك في جدية الخطاب أو في جدية القضايا التي يمكن أن يثيرها الخطاب؛ مما يفرض التعامل مع الجماهير على أساس إدخالها في الجو العقلاني بالأسلوب الذي يمكن أن تحتمله الأوضاع

النفسية أو الفكرية أو الواقعية للجماهير. كما أننا قد نحتاج مع النخبة إلى إثارة بعض القضايا العاطفية لأن النخبة، التي قد تعيش في مستوى ثقافي معين أو في أبراج عاجية فكرية معينة، قد تبتعد عن إنسانيتها، فهناك حالات كثيرة يتحرك فيها رجال النخبة كما يتحرك بقية الناس في نقاط ضعفهم وفي عاطفتهم وفي سذاجتهم وما إلى ذلك من الحالات، التي قد يعيشها الإنسان بشكل طبيعي إذا عاش حياته الطبيعية مع الناس الآخرين.

ومن هنا رأينا أن البلاغة ركزت على الخط العريض في هذه المسألة عندما ركزت على مطابقة الكلام بمقتضى الحال، من دون أن تحدد مقتضى الحال في مفردات معينة أو مع شخصيات معينة: بل حاولت أن تطلق المسألة لدى المتكلم، ليدرس الساحة من خلال تعقيداتها وبساطتها والأحوال الطارئة عليها والخلفيات التي تدفعها. ومن هنا رأينا أن علماء البلاغة يتحدثون عن الإيجاز والإطناب والمساواة وعن الطريقة المتنوعة التي تُدار بها مسائل التعبير. ولعلنا نستطيع أن نستوحي ذلك من كلمة «الحكمة» التي تمثل الخط المتوازن في دراسة كل الظروف المحيطة بالموقف أو بالخطاب أو بالحركة، لتكون الكلمة المناسبة في الموقع المناسب والحركة المناسبة في الظروف المناسبة.

ونقول باختصار ليست هي المسألة أن للنخبة خطاباً محدداً لا يقترب من خطاب الجماهير، فربما تعيش النخبة عقلية الجماهير في بعض أوضاعها وربما تعيش الجماهير عقلية النخبة في بعض مواقعها، لذلك لا بد للخطاب الإسلامي أن يبقى في دراسة ميدانية لا تحدّق في المستوى الثقافي للإنسان الذي يخاطبه فحسب ولكنها تحقّق بكل مفردات الواقع التي قد تحوّل المثقف بدوياً في مشاعره وأحاسيسه وقد تحوّل البدوي مثقفاً في بعض منطلقاته في الحياة.

■ جدلية العلاقة بين القائد والرأي العام، من وماذا يؤطرها؟

● المسألة تخضع للطبيعة التنظيمية لحركة القيادة والجماهير، فقد تتمثل في مبادرة القائد من خلال شخصيته الساحرة المنفتحة على الجماهير في اجتذابها

لأفكارهم وعواطفهم وحركاتهم، من خلال سحر الشخصية فيه أو من خلال الخلفيات الدينية أو التاريخية أو الاجتماعية أو السياسية، التي جعلت منه قائداً بحيث تتعلق المسألة بشخصية القائد الفرد. في هذا المجال لا بد لهذا القائد أن يُطلَّ على كل الواقع الذي يحكم حركة الجماهير ويثير اهتماماتهم ويواجه قضاياهم، كما عليه أن يعمل على تحريك الأسلوب النفسي والشعوري الذي يربط الجماهير بالقائد؛ فقد تكون المسألة التي تمثل الرابط الحركي بين القيادة وبين الجمهور هي النبوة أو الإمامة أو الخلافة أو الفقاهاة أو البطولة أو المستوى العلمي أو الجهادي، فلا بد من أن تكون هناك قاعدة لهذه العلاقة في الامتداد النفسي والروحي والفكري والواقعي لعلاقة الجماهير بالقائد. وهذا ما يجب أن يركزه القائد بأن يعطي الثقة من نفسه ليزيد ارتباط الجماهير به في المسألة التي تحكم توجه الجماهير إليه. لذلك فالقضية تتصل بالقائد الفرد، الذي لا بد له، عندما يريد الإخلاص لموقع قيادته في الخط الرسالي، من اعتماد الشورى في كل هذه النقاط التي قد تختلف طبيعتها أو مواقعها أو أجواؤها أو أوضاعها حتى يستقيم له الخط والأسلوب. وربما تكون القيادة خاضعة لتنظيم محوري معين كما في الحركات أو الأحزاب أو التنظيمات الاجتماعية.

إن الجهة التي تُشرف على تحريك وتعبئة القيادة في الجماهير لا بد أن تخطط تخطيطاً متحرراً يخضع له القائد وتخضع له الجماهير وترتب من خلاله الظروف الموضوعية لمزيد من ارتباط الجماهير بالقيادة، من خلال المواصفات التي تجتذب الجماهير نحو القائد وتواكبه في عملية توعية وتوجيه وتشاور، من أجل الاستمرار في الانفتاح على العناصر التي تمثل الواقع النفسي والفكري والعملي للجماهير، لذلك أن نتحدث عن طبيعة الرابط بين الجماهير وبين القيادة هذا أمر يختلف فيه الحال بين القيادة الفردية التي تعتمد على الشخصية في عناوينها الكبيرة وبين القيادة التي تنطلق من حالة جماعية تخطط للمجتمع من موقع الجماعة في صورة الفرد.

■ أي خيار تحبّون؟

● عندما نتحدث عن الإنسان فإننا نلاحظ أنه في كل تطورات الحضارية لم يبتعد عن الشخصانية في القيادة، بل إنه في أشد المواقع ابتعاداً عن البطولة والشخصانية والقداسة في القيادة - أي في الحالة الغربية التي لا مجال فيها للقداسة، لأنها فرغت من تقديس الرجال حتى أنها عندما تلتفت إلى النبوات فإن طريقة تعاملها معها لا تقترب من طريقة تعامل الشرقيين معها - فإننا مع ذلك نلاحظ أن الشخص له القيمة في إطلالة المؤسسة على الجماهير، فالمؤسسة تُطلُّ من خلال شخص تتجمّع فيه كل عناصر القوة، التي يمكن أن تحصل عليها من خلال هذا الشخص في علاقة الجماهير به. وهذا ما نلاحظه في عملية اختيار المرشح في الانتخابات الأمريكية أو البريطانية أو الفرنسية حيث أن الجماهير تعتمد مواصفات معينة قد نعتبرها مهمة أو لا نعتبرها كذلك بحسب مقاييسنا، ولكن هناك سحر لمسألة تأثير الشخصية وحيويتها وفاعليتها على الجماهير، لذلك نحن نعتقد أن المؤسسة لا تستطيع أن تحكم كمؤسسة بل لا بد من شخص يحكمها.

ومن الطبيعي أن الفردانية في القيادة تمثل خطراً كبيراً، لأنها تخضع للعوامل الذاتية في شخصية القائد التي يمكن أن يجتذب إلى دائرتها أشخاصاً فاشلين، لا قيمة لهم إلا بقدر اتصالهم بالجانب الذاتي للقيادة، مما يعرّض الأمة للأخطار. لذلك نحن نعتقد أن من الضروري أن تكون هناك مؤسسة تعيّن القائد وتحيط به لتكون الجهة التي تتقّف الجماهير في شخصية القائد، كما تتقّف القائد من خلال ما تقدمه له من دراسات ومن مشورة في طريقة تعامله مع الجماهير وتواكبه في عملية مراقبة لاستقامة طريقه أو انحرافه.

إننا نعتقد أن هذا القول لا يبتعد عن الضوابط الشرعية للمسألة فيما نواجهه من طروحات على مستوى المسألة الفقهية في صورة المرجعية الدينية أو الولاية، لأننا نعتقد أن المرجعية لا بد أن تتحول إلى مؤسسة يقودها المرجع، كما أن الولاية لا بد أن تتحول إلى مؤسسة يقودها الولي؛ ولا بد للخلافة أن تتحول إلى مؤسسة يقودها

الخليفة؛ لأن تطورات الواقع وتعقيداته الحضارية في مسألة الحكم وقيادة الجماهير قد اختلفت كثيراً عما كانت عليه في الماضي، مما يفرض علينا أن نبقي على الرمز وعلى الجانب البارز من الصورة ولكن مع إحاطته بالكثير من الاحتياطات، التي تمنع سقوط الرمز واختلال الموقف.

■ نحن نعيش كل عام أجواء مناسبة لها شأن في التاريخ الإسلامي وهي مناسبة عاشوراء. هل تعتبر أن للحن رؤية فلسفية في الخطاب الإسلامي على مرّ التاريخ؟

● إننا نعتقد أن الحزن، كما السرور، حالة إنسانية عميقة في الشخصية الإنسانية وهو ككل حالة إنسانية لا تمثل مجرد حسّ أنفعالي في الذات، يستهلكه الإنسان فيما يستهلك من انفعالات طارئة تتصل بالجانب السلبي في حياته عند الحزن أو الجانب الإيجابي عند السرور، بل هي حالة تحمل وظيفة إنسانية في الانفتاح على كل القضايا المتصلة بمواقع الإثارة الشعورية في المجتمع، سواء كان ذلك في نطاق مصلحة الذات في عملية الإثارة أو في نطاق مصلحة القضية في هذا الجانب؛ لأن الذات قد تحتاج إلى الاستفادة من عناصر الحزن الذي يحيط بها في تأكيد مواقعها في المجالات التي ترتبط بالحزن في منطلقاته العاطفية. وهذا ما نلاحظه في أن الإنسان لم يختزن الحزن كحالة نفسية داخلية ليبقى في المناطق الشعورية العميقة من شخصيته، بل حاول على مرّ التاريخ أن يعبر عن حزنه بالدموع تارة وبالصراخ أخرى وبالكلمات الموحية ثالثة وبيع بعض الأعمال العنيفة، التي يقوم بها، مثل نتف الشعر ولطم الصدر وتخميمش الوجه حسب عادات الشعوب. إن حاجة الإنسان إلى التعبير عن الحزن تنطلق من حاجته في الاستفادة بطريقة شعورية أو لا شعورية، من تأثير هذا الحزن في الموقع الذي يتحرك فيه، ليستدرّ عطف الناس عليه وليجتذب مساعدة الناس له وليؤكد عمق ارتباطه بالشخص الذي أثار الحزن في ذاته. إن القضية تتخذ بعدها المؤثر في حركة الحزن في الذات عندما تتمحور حول المواقع الشخصية أو العائلية، كما نلاحظ هذه المسألة

في تأثيراتها في مواقع القداسة عندما تكون مسألة الحزن متصلة بشخصية مقدسة كنبى أو إمام أو عالم أو شخصية سياسية أو اجتماعية، فتظهر تعبيرات متنوعة يحركها القائمون على إدارة الحزن الحركي في حياة الناس، من خلال الجانب العاطفي الذي يربط هؤلاء الناس بهذه الشخصية أو تلك، من أجل الاستفادة من كل وسائل التعبير في تركيز موقع معين أو في تعميقه أو في إنتاج وضع جديد أو مواجهة وضع آخر كان مشاركاً في انطلاقة المؤسسة. لذلك نتصور أن العاملين في الحقل العام، ولا سيما الحقل الإسلامي، قد يحتاجون إلى تحريك الحزن في المواقع التي ترتبط بالذهنية الجماهيرية العامة، سواء من خلال الشخصيات المقدسة أو المأسى المفجعة أو الأحداث الصارخة في الواقع التاريخي أو الحاضر، وذلك بدارسة منطلقات الحزن أو المساحة التي تحركت فيها المؤسسة التي أثارته أو الآفاق التي يمكن أن تطل على حركية هذا الحزن فيما هي الأهداف والقضايا الكبرى. فإذا رأينا أن مفردات هذا الحزن ووسائله التعبيرية يمكن أن تحقق نتائج كبرى على صعيد عملية الإثارة في خدمة هذا الهدف أو ذاك، فإننا نتصور أن ذلك يمثل إيجابية كبيرة في اختصار الكثير من الوسائل، التي قد نحتاجها في ربط الجماهير بهذه القضية الكبرى أو تلك، لتمثل العاطفة أقصر المسافات للوصول إلى هذه النتائج؛ ومن الطبيعي أن نملك الدقة في تحريك مفردات المؤسسة لأنها في الوقت الذي قد تمثل فيه إيجابية على صعيد بعض القضايا فإنها قد تُستغل بطريقة سلبية لتعقيد قضايا أخرى، كما في القضايا التي تحركت في التاريخ الإسلامي وفي الصراعات التي عاشها الواقع الإسلامي.

إن بعض الأمور قد تتصل بالحس المذهبي من جهة، كما تتصل بالحس الثوري من جهة أخرى؛ لذلك لا بد من الحذر والدقة في الإمساك بهذه المفردات بعزلها عن الجانب المذهبي وربطها بالخطوط العامة للإسلام، ليكون الضحية أو الشهيد الذي تحاول أن تستثير المؤسسة من خلاله عنواناً للقضية الكبرى وليكون الفريق الآخر عنواناً للمشكلة الكبرى، التي تمثل السلبية في الواقع الإسلامي، بدلاً من أن يكون هذا الشخص عنواناً للمسألة المذهبية هنا وذاك الشخص عنواناً للمسألة المذهبية

هناك. مثلاً، عندما تثار قضية الإمام الحسين (ع) في المعركة التي دارت بينه وبين جيش يزيد، إن علينا أن نؤكد مسبقاً، للواقع الإسلامي كله، أن يزيد لا يمثل قيمة إسلامية لا على مستوى العقيدة ولا على مستوى المذهب ولا على مستوى حركة الحكم في خط الاستقامة في الإسلام، وأن بني أمية لا يمثلون بمجملهم عائلة مقدسة في الإسلام، ليكون التركيز على سلبياتهم أو على بعضها عملاً سلبياً في مواجهة المشاعر الإسلامية العامة أو القيم الإسلامية الكبيرة، كما أن علينا في الجانب الآخر أن ننفض إلى شخصية الإمام الحسين (ع) من خلال خصائص القيادة فيه وطبيعة العناوين الروحية التي تحيط به وتتمثل فيه ومن خلال القضايا التي طرحها والتي تتجاوز ذاته لتُطَلَّ على الواقع الإسلامي بشكل عام، لنعتبر أن مسألة الحسين ليست مجرد مسألة شخص نحبه أو شخص تربطه صلة القربى برسول الله (ص) بالنسب ولكنها قضية شخص حمل العناوين الكبرى للقضايا الإسلامية، التي يمكن أن تمتد إلى كل الواقع الإسلامي على مستوى الحاضر والمستقبل كما عاشت في الماضي.

إننا عندما ندرس القضية ونضعها في دائرتها السياسية والاجتماعية وفي خطوطها الدينية الكبرى فإن القضية تتحول إلى قضية إسلامية، ليستشعر المسلمون كل إحياءاتها ومشاعرها وأحاسيسها وقضاياها بشكل إيجابي؛ بدل أن تكون قضية شيعية يستهلك الشيعة فيها عواطفهم ودموعهم بالطريقة التي تزيد أزمته النفسية ضد الفريق الآخر من المسلمين، الذي قد يبادر بعملية ردة فعل ليؤكد رفضه لهذه القضية، وقد يتحرك به التعصب إلى أن يبحث عن إيجابيات لسيرة (يزيد) ولوقفه ولشخصيته كما فعل بعض الذين كتبوا في التاريخ أن الحسين قُتل بسيف جده وأنه مجرد إنسان شقّ عصا الطاعة للمسلمين وواجه الخليفة وما إلى ذلك من الكلمات، أو بعض الناس الذين يحاولون أن يبحثوا ليزيد عن مميزات شخصية، مما قد لا تجد فيها إلا زدود الفعل على الواقع الذي يتحرك في هذا الجانب لتكون مسألة حساسة، تعيش في دائرة التجاذب الشيعي/ السني. إننا نؤكد على الاستفادة من المسألة العاطفية في قضية الحزن، لأنها تستطيع أن

تغني تجربتنا الحية وتختصر الكثير من الوسائل وتربط الحاضر بالماضي في عملية تكامل وامتداد، كما أنها قد تُطل على مسألة إنسانية كبرى وهي أن الإنسان الذي يثور على المأساة التاريخية وعلى الذين صنعوها، يمكن أن تحركه ليثور على الذين يصنعون مأساة الإنسان في الحاضر من خلال المواقف المماثلة أو الأوضاع المشابهة لتلك القضية. وبذلك تنفذ المسألة إلى الجانب الإنساني لتكون حركية هذا الحزن في اتجاه منع مأساة جديدة مشابهة لتلك التي فرضت هذا الحزن؛ وهذا مما يمكن أن نعيشه ونحركه في عاشوراء، عندما نطلق عناوينها الإنسانية الكبيرة مثل الحق والباطل والعزة والذلة والحكم المنحرف والحكم المستقيم وغير ذلك.

■ اعتمد الخطاب الإسلامي تاريخياً على «الكلمة»، ألا تعتقد أن الاعتناء بجديّة أكثر بمختلف التعبيرات الأخرى كالفنون الجميلة والموسيقى وغيرها مسألة ضرورية جداً للإسلاميين المعاصرين.

● الخطاب الإسلامي ينطلق من الأفق الإنساني في خط الدعوة، فلا بد له من أن يلاحق كل عناصر التأثير لدى الإنسان في تكوين القناعات الفكرية والروحية والشعورية في داخل وجدانه وفي عمق شخصيته، ولذلك فإن الكلمة لن تكون كل شيء في الخطاب الإسلامي، لأنها تمثل في أبعادها الفنية الإيحائية مجرد وسيلة من وسائل التعبير، التي تجتذب الأذن في مفرداتها وجمالياتها وإيحاءاتها للدخول إلى القلب والعقل والشعور. ولكن يبقى للإنسان ما يمكن أن يجتذب السمع بطريقة أخرى ويبقى للعين ما يجتذب النظر وربما نكتشف في إبعاد هذه المفردات التعبيرية فنوناً متعددة كالرسم والتمثيل والشعر وغيرها من الأساليب، التي استحدثها الإنسان للتعبير عن انفعاله بالحياة وما بداخلها من قضايا وأوضاع وأشخاص، لذلك نحن نعتقد أن الخطاب الإسلامي لا بد أن يلم بكل هذه الوسائل وأن يعمل على أن يطبع هذه الوسائل بطابعه بمعنى أن يذوق في مفرداتها، التي قد تكون ناتجة من تأثرات ثقافية غير إسلامية، كما نلاحظه في الكلمات التي تتحدث عن آلهة اليونان أو الكلمات التي يتحدث فيها الإنسان تجاه إنسان آخر بكلمة العبادة أو عندما

يتحدث الإنسان عن آلهة الجمال والحب. بل إننا قد نجد بعض الكلمات التي أقحمت في داخل الأدب العربي تأخذُ بُعداً مسيحياً كما في الحديث عن الصليب، الذي يختزن المعنى المسيحي في الصلب أو الحديث عن الفداء بالمعنى المسيحي. وهكذا لا بد للفن الإسلامي، إذا صح التعبير، في كل مجالات الشعر أو النثر أو الموسيقى أو التمثيل، لا بد أن يفتح على الحدود الشرعية الأخلاقية فلا يعطي التمثيل الحرية المطلقة التي يتحرك فيها الفن السينمائي أو المسرحي، الذي يتجاوز المضمون الأخلاقي الإسلامي في الشكل أو في المحتوى. أو في المسألة التي قد تجعل من الموسيقى وسيلة من وسائل التمييع النفسي والروحي. إن كل ما نريد أن نقوله هو أن على الداعية الإسلامي والعامل في حقل التوعية أن يستفيد من كل ما يتحرك به الإنسان في وسائله التعبيرية الفنية، لأن من الممكن أن تؤثر صورة فنية مبدعة في إحياءاتها الروحية أو الفكرية أكثر من خطاب طويل واسع في هذا الاتجاه؛ وهكذا ربما نستطيع أن نجتذب في الموسيقى التصويرية أو الهادئة، التي يمكن أن يطلق بها الإنسان في الأجواء الروحية، بُعداً روحياً أكثر من الحديث عن الروح لأن للروح الإنسانية نقاط ضعفها فيما تتأثر به وتنجذب إليه وتعيشه من جمالات الروح ومن إبداع الفكرة.

■ في نفس المجال، وباعتبارك شاعراً، هل أن ما تقوله من شعر يعبر عن سيكولوجية نفسية خاصة ومن ثم هل يجب تعميمه على المجتمع زمانياً ومكانياً؟

● الشاعر إنسان قد ينطلق في تجربته الشعرية من طبيعته الإنسانية بكل نقاط ضعفها وقوتها، وقد يتحرك من خلال الأبعاد النفسية التي تمثل مشاعره وأحاسيسه وأخيلته وكل خلفياته الروحية والذاتية؛ وذلك عندما يتحرك الشعر في كثير من الحالات، ليفرض نفسه عليه. إننا نلاحظ أن الكلمة قد تفرض نفسها على الشاعر، لا من خلال أن الوزن قد يجتذب هذه الكلمة، ولكن لأن الشاعر عندما يعيش الجو الشعري الضبابي الساحر المُنقل بالإحياءات فقد تقفز الكلمات إلى

ذهنه، ليرى فيها عالماً من الإحياءات ومن الأفكار؛ بحيث يشعر أن الكلمة قادته إلى الفكرة، بدلاً من أن تقوده الفكرة إلى الكلمة. ولذلك فإن الشاعر لا يستطيع أن يتحرر من التأثيرات النفسية اللاشعورية للعناصر الذاتية، كما أنه لا يستطيع أن يتحرر من تأثير الكلمة عليه. ولكن الشاعر عندما يعيش في حركته الشعرية معنى الحياة والإنسان ومعنى الله في الحياة والإنسان ومعنى الرسالة في المضمون الحركي في الحياة فلا بد أن يقتحم عليه تجربته، ليتكامل مع المؤثرات النفسية وليخفف من أبعادها الذاتية لتقترب من الأبعاد الرسالية؛ بحيث تكون المسألة قضية تكامل بين البعد الذاتي والبعد الرسالي. ربما كانت بعض تجاربي الشعرية منطلقة من حالات نفسية وجدانية ولكنها كانت كذلك في الوقت الذي لم أكن منفتحاً على الحركة الرسالية في الخط الإسلامي بهذا الحجم الكبير، لكنني لاحظ أنني عندما انفتحت على الجو الإسلامي الحركي وعشتُ مسؤوليته في حياتي المنفتحة على حياة الآخرين، شعرت بأنني لا أستطيع أن أكتب شعراً إلا وللإسلام فيه قضية وإلا وذاتي فيها انفتاح على الله، بكل أبعاد الإحساس الذي يعيشه الإنسان المسلم المؤمن مع الله تعالى. لذلك إنني أتصور أن هذه المسألة يمكن تعميمها على كل موقع اجتماعي زمانياً ومكانياً، باعتبار أن هذا المزيج من الذاتية والرسالية يُعطي التجربة الإنسانية بعدها الحقيقي فلا تكون المسألة الشعرية مجرد حالة في الفكرة، بل تكون حركة في الإنسان الذي يختزن الفكرة ويعطيها شيئاً من حركة الشعور في داخله، لتكون الفكرة حية بالمعنى الإنساني للحياة كما هي حية بالمعنى الرسالي للمضمون، وهذا ما يحتاجه المجتمع في كل زمان ومكان أن لا تتجمد الفكرة في وعيه وفي حياته وأن لا تحاصره الذات في تطلعاته وقضاياها بل تكون فكرة تتجسد في الذات وذاتاً تحتضن الفكرة.

■ يُقال إن الشاعر في شعره يُخاطب المثال والنموذج واللاواقع والخيال. وإذا تجسّد ذلك الخيال وأصبح حقيقة واقعة فإنه لم يعد يلهم الشعر.

● في تصوري أن هذه النظرة إلى الشاعر والشعر لم تنطلق من دراسة دقيقة لحركة الشعر في الشاعر أو حركة الشاعر في التجربة الشعرية. صحيح أن الشاعر لا يتجمد أمام الواقع، بحيث ينقل الواقع بكل تفاصيله الوجودية إلى الكلمة ولكنه عندما يحاول أن يخلق في الخيال أو يفتح على المثال فإنه لا ينطلق في خياله من اللاواقع ولا ينطلق في المثال من الفراغ، وإنما يفتح على الواقع، لينفذ إلى داخله فيما يحمله من إحياءات تتجاوز حجمه المادي وفيما يمكن أن يتحرك فيه من خطوات تتجاوز الدائرة التي يعيش فيها وفيما يمكن أن تتأثر به أكثر من حالة أخرى يمكن أن يتوسع الواقع في مؤثراته الفقهية والروحية ليمتد إليها. وهكذا يحاول الشاعر أن يفهم الصورة الجمالية في الواقع، ليكتشف فيها كل الجمالات الخفية التي قد لا يتحسسها الإنسان، وعلينا أن نعرف أن الجمال ليس هو مجرد ما يتمثل في الموجود الجميل الذي يقف أمامك ولكنه يمثل كل المعاني الإيحائية، التي يعيشها الإنسان في هذا النوع في العلاقة بين الجمال والشعر وبين الصورة والفكرة. ولذلك عندما نواجه الجمال بجزئياته وتفاصيله المادية فقد لا نجد فيه شيئاً يُثير إحساسنا ومشاعرنا ويجتذب حركتنا في الحياة، بل إننا نعتقد أن الصورة تدخل إلى منطقة الشعور في الإنسان فينفتح هذا الشعور على كل جمالاتها وينطلق في تصوراتها لها إلى أبعاد أوسع من الأبعاد التي يمثلها وجودها المادي، لذلك فالخيال ليس مجرد أحاسيس ومشاعر وأفكار ضائعة في الفراغ، بل هو حركة الشعور في داخل الصورة وحركة الإحياءات في داخل الفكرة، مما يجعل مسألة الخيال مسألة توسيع للواقع وانفتاح على الأبعاد الواسعة التي يمكن أن يتحرك فيها الواقع في بعده الإيحائي أو الفكري وقد نجد بعض الشعراء يضيعون في الفراغ عندما يحلّقون في الخيال، لتجد أنهم يصنعون لأنفسهم عالماً غير هذا العالم؛ بحيث إنك عندما تُطلُّ على التجربة الشعرية فإنك لا تجد نفسك في هذا العالم ولا تشعر بأي تفاعل مع كل حركة الواقع الذي تعيش فيه. وتلك ليست خصوصية الشعر بل خصوصية الشاعر، ونحن عندما نفتح على التجربة الشعرية في الأجواء الإنسانية فإننا لا نجد هناك خيلاً بعيداً عن الواقع ولا مثلاً بعيداً عن الصورة. وإذا

أردنا أن نقترّب من التجربة الفنية التي قد تكون شعراً في النثر، إذا صحّ التعبير، فإننا نجد أن القرآن الكريم في أساليبه البلاغية يخلّق بالإنسان إلى خيالات واسعة بعيدة في أفق الكون وأجواء الغيب ورحاب الله، بما يشعر الإنسان بأن الواقع الذي يعيشه يتكامل مع كل هذه الآفاق الواسعة التي يعيشها.

إننا نلاحظ أن الغيب الذي أكده القرآن الكريم في مسألة ما وراء الطبيعة من الجنة والنار أصبح يعيش الحضور الشعوري لدى الإنسان المسلم لا من خلال طبيعة الإيمان فحسب ولكن من خلال الصورة القرآنية التي جعلت الإحساس يفتح على هذه الطريقة التي أصبح يعيش حضورها في داخله وإن لم يعيش حضورها في وجوده.

■ هل لك نموذج معين في شعرك وكلمتك ؟

● عندما نتحدث عن النموذج فإنني لا أستطيع أن أشير إلى اسم معين أو حالة معينة، ولكنني أشير إلى الإسلام بكل مفرداته المتمثلة بالشخصيات الإسلامية العظيمة وفي طليعتها النبي محمد (ص) وأهل البيت والكثير من الصحابة المجاهدين والأجواء الإسلامية التي تتحرك بها المفردات الإسلامية في حركة الإسلام في الحياة.

■ هل تسمح لي بهذا الاستنتاج: هل يمكن أن نقول إن الرسالة الإسلامية أو هذا الجو الذي نتحدث عنه هو إطار شعرك ونموذجك، هو الكمال الإنساني أو المثال الإنساني في الحياة؟

● ربما كنت أحاول الاقتراب من ذلك ولكن لا أدري هل نجحت التجربة أم لم تنجح، فذلك يعود للذين يواجهون هذه التجربة بالنقد، كما أنني أشعر أن هذه التجربة لم تتكامل بعد في حياتي.

■ هل تنصح الشعراء الإسلاميين أن يكون نموذجهم هو الكمال الإنساني في الحياة؟

● إنني لا أتحدث في هذه الأمور عن المطلق ولكنني أحبُّ أن أستبدل هذا التعبير، أن يكون النموذج لهم الإنسان في إنسانيته، لأنني أعتقد أننا عندما ننفذ إلى الأبعاد الحقيقية لإنسانية الإنسان فإننا نلتقي بالإسلام في أوسع أفاقه.

■ في توجُّهه للغرب، نلاحظ أن هناك نزعة داخل الخطاب الإسلامي تدعو إلى مقاطعة الإنتاجات الثقافية والفكرية للغرب، هل أن هذه الدعوة تمثل عائقاً ابستمولوجياً للمعرفة الإسلامية أم أن هذه الدعوة هي مشروعة وذات جدوى في المسار الحضاري للأمم؟

● هناك بُعدان لحركة هذه الدعوة في المعرفة الإسلامية، البُعد الأول هو رفض الانفتاح على الإنتاج الثقافي والفكري في الغرب، بمعنى أن يغلق على الإنسان المسلم هذه النافذة التي تُطل على حضارة واسعة، تملك الكثير من النتاج الإنساني، في كل أبعاده الثقافية والفكرية، لتكون المسألة هي عزلة المسلم عن الحضارات الأخرى التي تختلف في خطوطها عن الخط الإسلامي، فنحن لا نوافق على تحريك هذا البُعد في واقعنا الإسلامي، لأننا نعتقد أنه من الممكن جداً أن نستفيد الكثير من نتاج الآخرين في البُعد الإنساني للنتاج الذي تلتقي فيه الحضارات في قاعدتها الفكرية، كما أننا نستفيد من التجارب الأدبية والفنية التي يمكن أن تفتح لنا آفاقاً واسعة لوسائل التعبير وأساليب الأداء ومناهج تحليل الفكرة والواقع والإنسان، وكل ما استطاعت الثقافة الغربية أن تطل عليه من أفقٍ واسع. لكن ليس معنى الدعوة إلى الانفتاح على هذا النتاج، أن نستسلم أو نخضع له، بل يعني أن نفهم ونناقش ونفتح على كل آفاقه كمنطلق للفكر المختلف ولل فكر المضاد. إننا نعتقد أننا لن نستطيع أن نتطور ثقافياً إذا لم نفتح على الثقافات الأخرى، لأن حركة الحضارة - بما فيها الحضارة الإسلامية - كانت منطلقة من التفاعل مع الحضارات الأخرى في القضايا التي لا تتنافى مع المفاهيم الإسلامية الأصلية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنك عندما تعتبر أن الغرب يمثل اتجاهاً فكرياً وحضارياً مضاداً للإسلام ويمثل حركة في ساحة الصراع ضد الإسلام فكراً وعقيدةً وشرعاً وواقع حياة،

فمن الطبيعي أن تحاول فهم هذا الغرب في خلفياته الفكرية والنفسية وفي خطوطه الثقافية والسياسية والاجتماعية وفي أبعاده الحياتية، حتى تستطيع أن تتعرف الخط المضاد من خلال عمقه وامتداده وسعته، ليمكنك أن تواجهه بالفكر الإسلامي وبالمفردات الإسلامية الأخرى التي تخاطب الجانب النفسي والروحي والسياسي والاجتماعي.. إنك لا تستطيع أن تدخل المعركة إن لم تكن تحمل فكراً جديداً، تستطيع أن تنتصر به في المعركة ليكون بحجم السلاح الذي يوجه إليك، البعد الثاني لهذه الدعوة هو مسألة الاستغراق في الثقافة الغربية والانحناء أمامها والانبهار بها، على أساس ما يحاول المتغربون أن يُثيروه في حياتنا من أن الغرب استطاع أن يسبقنا بمراحل واسعة في مجال التقدم العلمي والفني والاجتماعي والواقعي، ولذلك فإنّ علينا أن لا نعتبر الغرب هو القيمة في العلم والفن والخط السياسي وفي حركة الواقع، باعتبار أننا متخلفون في ذلك كله ليكون الغرب بالنسبة إلينا كالمعلم بالنسبة إلى التلميذ. إنّ هؤلاء المتغربين يريدون منا أن نذوب في الغرب، حتى أنهم ينكرون علينا شخصيتنا ويتحدثون بما يُشبه السخرية عن حديث الأصالة في خطابنا وفي واقعنا، ليعتبروا الأصالة مسألة تأكيد على قواعد الفكر المتخلف الضاربة في التاريخ أو العادات المتخلفة التي تملك بُعداً في الزمن وغير ذلك. إنّنا عندما نواجه هذا البعد فقد نلاحظ أن من الضروري جداً الوقوف أمام هذا الجو الانهزامي، الذي يريد أن يهزم الأمة في كل قضاياها وكل خطوطها الفكرية، لتكون مجرد تابع للغرب. إنّ هذه الدعوة عندما تتحرك في هذا الاتجاه فإننا نعتقد أنها صحيحة لمنع الاستغراق والانبهار والسقوط أمام الغرب، بحيث لا تفقد شخصيتك الفكرية وكل انتماءك العقيدية. إنّنا نؤكد على هذه الدعوة في هذا المجال، لأننا نعتبر أن المسألة المتوازنة في هذه الدائرة هي أن نعتبر أنفسنا موقعاً فكرياً وثقافياً يملك العناصر التي تفتح الحياة على حضارة الإسلام لمواجهة الفكر الآخر والحضارة الأخرى في عملية دراسة ومقارنة لنعرف هل نتكامل مع بعض هذه المفاهيم ونستفيد منها أو نتصارع في ساحة الاختلاف الفكري.

■ بعيداً عن الخيارات السياسية، هل تتعامل مع الثقافة الغربية باعتبارها مختلفة أم مضادة؟

● عندما ندرس أسس الثقافة الغربية، من حيث القاعدة المادية، فإننا نعتبرها مضادة. أما عندما ندرس تجارب الثقافة الغربية التي قد لا ترتبط بقاعدتها دائماً ولو من خلال الرواسب الروحية التي يعيشها المفكرون هناك فإننا نعتبرها مختلفة.

■ هناك مصطلحات تذكرها باستمرار، الحالة والدائرة ماذا تعني بهما؟

● الحالة: تمثل هذا الجو الذي يعيشه الإنسان في شخصيته التي ترتبط بقاعدة معينة ويعيشه المجتمع والحياة، من خلاله عندما تنطلق من هذه القاعدة لتكون حركة الفرد والمجتمع هي التعبير عما نسميه بالحالة، لأن هناك فرقاً بين الالتزام وبين الحالة. إن الحالة قد تباعد عن مفردات الالتزام في بعض مواقعها الحركية فيمكن أن نجد حالة إسلامية وجواً إسلامياً مع وجود بعض المفردات اللاإسلامية، فيما يمثل الانحراف عن بعض الأحكام الشرعية هنا أو هناك في شخصية الفرد أو في مسيرة المجتمع. ولكننا نستطيع أن نقول إن هناك حالة إسلامية باعتبار الجو الذي يسيطر على الواقع.

الدائرة: هي الإطار الذي يمثل هذا التجمع البشري أو هذه الحركة الفكرية أو الثقافية ونسميه دائرة إسلامية عندما نتحدث عن الأطر الفكرية الانتمائية ودائرة سياسية عندما يُراد التفريق بين أسلوب في حركة الإنسان في الحياة من خلال طبيعة الأهداف والتوجهات وبين أسلوب آخر وهكذا.

■ يرسم الدكتور حسن الترابي مراحل حركة الإسلام في خطها المندفع نحو المثال على النحو التالي: مرحلة الدعوة حين يكون البعث الإسلامي محض تيار، ثم مرحلة البناء، مرحلة العمل الجماعي حين يتجسد التيار في جماعة منتظمة، فمرحلة الحركة الفاعلة في المجتمع وأخيراً مرحلة

التمكين والاستخلاف أي قيادة المجتمع والانتصاب في مواقع السلطان.
أولاً. هل توافق على هذا التقسيم لتطور الصحوة الإسلامية؟ ثانياً. ما
هي سمات الخطاب الإسلامي في كل مرحلة(*)؟

● إنني لا أتصور أن هذه المراحل التي يذكرها الدكتور الترابي تمثل الخطوط
الدقيقة للحركة الإسلامية، لأنك عندما تريد أن تخطط بمراحل، فلا بد لك من أن
تملك واقعاً هادئاً يمكن لك أن تهندس حركتك فيه أو تهندسه على أساس الخطوط
الحركية التي تحكم تطلعاتك وتوجهاتك. لكننا نلاحظ أن من الممكن جداً، وهذا ما
نعيشه في الواقع، أن تنطلق في مرحلة الدعوة وفي مرحلة البناء ويتحرك الآخرون
من كل الذين لا يوافقون على دعوتك ويشعرون بالخطر من عملية البناء الجماعي أو
من عملية الحركة الفاعلة في المجتمع، التي تؤدي إلى التمكين والاستخلاف ليمنعوك
من الدعوة بالقوة وليفرضوا عليك المعركة وليجمعوا في داخل الواقع الذي تتحرك
فيه كل العناصر التي تفرض عليك أن تدخل في حركة الصراع؛ بحيث تشعر بأنك
مضطر إلى أن تواجه التحديات بما عندك من الطاقات والإمكانات، ريثما تتخفف من
حجم هذا الخطر الذي يريد أن يطبق عليك فيلغي كل وجودك. ولذلك فإننا نشعر أن
المراحل تتداخل. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإننا قد نلاحظ أن المجتمع الإسلامي
الذي يملك الرواسب الروحية والخلفيات التاريخية وبعض الالتزامات الشرعية
والأجواء السياسية، فيما يتحرك فيه العالم من الصراع السياسي، التي قد تتداخل
فيها المسألة الوطنية بالقومية بالإسلامية باعتبار أن الإنسان، حتى عندما يعيش
الانتماء إلى فكر معين أو دين معين، فإنه لا يستطيع أن يتخلى عن خصوصياته، بل
ربما تساهم هذه الخصوصيات في انتصار الخط العام وربما لا يستطيع الخط
العام أن يغفل هذه الخصوصيات (العشيرة - الوطن - الظروف الموضوعية
المحيطة...). إننا نلاحظ أن العمل السياسي، في الوقت الذي يتحرك فيه الآخرون
سياسياً والعمل الجهادي، في الوقت الذي يواجهه فيه الآخرون في ساحة الصراع

(*) من ورقة قدمت في مؤتمر «مستقبل العالم الإسلامي» - الجزائر - أيار ١٩٩٠.

المسلح؛ قد يمثل حركة ثقافية تعبوية روحية يمكن أن تختصر لك الكثير من مراحل البناء الفردي والجماعي، وربما تستطيع أن تتحول الحركة السياسية والجهادية إلى أسلوب من أساليب الدعوة، لأن القضية التي تُطرح في الواقع الإسلامي هي أنك عندما تعيش في قاعدتك الإسلامية في حالة فراغ سياسي وتتوفر كل معطيات الصراع في ساحتك ويتحرك الآخرون في الفكر المضاد سياسياً، أو عندما تنكفي، عن ساحة الجهاد والآخرون يتقدمون في ساحة المواجهة للاستعمار التي تلتقي فيها أنت معهم، فإن معنى ذلك أنك تصنع لقاعدتك حالة فراغ، لا تستطيع هذه القاعدة أن تستمر فيها لأن مسألة الفراغ ليست من المسائل التي يمكن أن تعيش الواقعية في الحياة، فأنت إذا لم تملأ الفراغ فسيملاه غيرك. لذلك فإنني أتصور أن المراحل ليست من المسائل الواقعية في الأوضاع الثقافية والسياسية والأمنية التي تعيشها الحركة الإسلامية، وهذا ما نلاحظه في الواقع الإسلامي الذي نعيشه، فهناك بعض الحركات الإسلامية التي قد تكون في خطوطها الحركية سائرة في اتجاه هذه المرحلة ولكننا نلاحظ أن الاستكبار العالمي الذي أصبح يرصد المواقع الجينية للحركات الإسلامية، ليقضي على الجنين الإسلامي في داخل الواقع، شعرت بأنها مضطرة بأن تقف في مواجهة هذا التحدي حتى تحافظ على وجودها.

إنني أتصور أن علينا أن نخطط للحركة الإسلامية على مستوى واقع الجماهير الإسلامية بحيث نحركها في اتجاه القضايا الكبرى التي تعيش حيورتها وخطورتها وآلامها ومشاكلها لأنها ليست معزولة عنها باعتبار أنها تمثل قضايا المصير في هذا المجال. وفي الوقت نفسه نحاول أن نوجد هناك قاعدة حركية تبني الكوادر أو القيادات الفاعلة والفعاليات المسؤولة، بالمستوى الذي تستطيع فيه أن تثير حركة الجماهير؛ وهذا ما لاحظناه في حركة الدعوة الإسلامية الأولى، حيث إن النبي محمد (ص) كان يستهدف في مكة لا بناء الفرد كما يُخيل للناس، بل كان يستهدف إيصال الاستفادة من موقع مكة السياسي والاقتصادي والثقافي، للانفتاح على كل الجزيرة العربية واختصار المسافات الطويلة التي يحتاجها الداعية أو النبي للوصول إلى الناس. لذلك كانت مسألة تجميد ساحة الصراع، لأنه لم يصل إلى مرحلة يُطبق

فيها على الحركة أو يتحدى وجودها، فكان يمكن للحركة أن تنطلق بعيداً مع التخفف من الضغوط وتحملها من أجل أن تملك الجو الإعلامي التبليغي الذي تجسده مكة في خصوصياتها.

نحن نعتبر أن الهجرة لم تكن حالة انفعال بالخطأ المضادة، بل كانت حركة في اتجاه الانفتاح على الواقع الجديد الذي تخوض فيه الدعوة الإسلامية تجربتها في التحدي ومواجهة التحدي، لتتوافق وتتزامن الدعوة مع الصراع السياسي والعسكري والبناء الاجتماعي.

إننا لا نعتقد أن المرحلة المكية قد استطاعت أن تستنفذ مرحلة الدعوة أو أن تصل إلى الأهداف الكبرى للدعوة، بل كانت مجرد حالة جزئية صغيرة جداً لم تتسع إلى الأبعاد الواسعة للمنطقة فكان للدعوة مجال واسع وللتربية مجال واسع كما كان الجهاد بُعداً طويلاً للجانب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي مجالات واسعة. لذلك نحن نعتبر أن الحركة النبوية الشريفة توحى إلينا بأن الإسلام تحرك بجميع أبعاده فكانت مرحلة السلطة وكانت مرحلة البناء ومرحلة الدعوة ومرحلة المواجهة تتحرك في عرض واحد، لتعطي كل واحدة منها للأخرى بعض القوة مما تحتاجه في هذا المجال.

■ نفس الشيء بالنسبة للصحة الإسلامية المعاصرة ؟

● وإنني أتصور أن الصحة الإسلامية المعاصرة تتحرك في هذا الاتجاه. وأعتقد أن تجربة الإمام الخميني (قده) في هذا المجال تمثل تجربة رائدة. فالإمام الخميني لم ينطلق من موقع الاستغراق في عملية التربية الفردية والبناء الاجتماعي بالمعنى الفني للمصطلح؛ وإنما انطلق مع الجماهير، التي تحمل الكثير من الرواسب الدينية والالتزامات الشرعية والأفاق السياسية وحاول أن يستفيد من ذلك كله، ليربط الجماهير بهدف محدد يلتقي فيه الإسلاميون وغير الإسلاميين، ليدفع بالجو إلى النتيجة الحاسمة وهي إسقاط الطاغوت وتقديم الإسلاميين للحكم. ربما كانت هناك ثغرات في هذا المجال ولكننا لا نعتقد أن الثغرات في هذه التجربة تزيد عن

الثغرات في التجربة التي يتحدث عنها التراخي، بل نعتقد أن الجو التعبوي الروحي الذي تعطيه مثل هذه التجربة للإمام الخميني تتجاوز الكثير مما يخطط له الحركيون بشكل تقليدي هادئ، وعلينا أن نحدّق بنقطة أساسية في هذا المجال وهي التفرقة بين حركية الإسلام وحركية الاتجاهات الأخرى، لأن الإسلام يملك قاعدة حقيقية موجودة لا تستطيع أن تلغي عناصرها مهما كانت تحمل من بذور التخلف والجهل والسلبيات، لأنها تمثل قوة تستطيع أن تستنفرها في كل وقت ولكن الآخرين يحتاجون إلى إعادة النظر في المسألة من الجذور.

نحن لسنا في حاجة إلى إدخال المسلمين في الإسلام وإنما نحن بحاجة إلى تحريك هذه الطاقة الإسلامية ومحاولة تصحيحها وإصلاحها. إنك تُطلق الحركة السياسية في الواقع الإسلامي الذي تمثل فيه الجماهير، في كل ساحات التحدي، وردّ التحديّ قاعدة واسعة مما يجعلك تتحرك جماهيرياً وأنت تتحرك فردياً أو تنظيمياً، بينما يختلف الأمر معاليات الأخرى. لا بد أن نحافظ على صفة الإسلام - الحركة في أنه دين لأن للدين خصائصه التي تختلف عن أي تيار وأي فكر آخر.

■ ألم تكن تجربة الإمام الخميني (قده) وشعاراتها، تعبيراً عن آخر مراحل هذا العمل، فهو لم يأتِ مسقطاً، بل إن عشرات السنوات سبقتة في العمل؟

● لم تكن السنوات التي سبقتة تمثل حالة تنظيمية، بل حالة حركية تملك قاعدة تاريخية بالإضافة إلى المعطيات الجديدة التي كان يتحرك فيها، إنني أتحدث عن النهج وعن المفردات وعن هذه الدقة في المسألة المرحلية.

■ سماحة السيد ما هي سمات الخطاب الذي ينبغي للإسلاميين التوجه به إلى مختلف فئات الإنتلجنسيا العربية: العروبية، أو العلمانية، أو اللادينية بمختلف مصادرها الفكرية؟

● هناك سمتان أساسيتان في الخطاب الإسلامي: السمة الأولى في الشكل، فلا

بد لنا من أن تحرك الخطاب الإسلامي بالطريقة التي تنفذ إلى قلوب الناس وعقولهم وذلك باختيار الكلمة الموحية والأسلوب الطيب والأجواء التي تختزنها الكلمة والأسلوب، بحيث يمكن أن ينفثها على مشاعر الإنسان وعواطفه لأن الأذن قد تألف كلمة وتتفر من أخرى حتى لو كان الكلام واحداً؛ كما أن القلب قد يفتح على أسلوب وينفلق على آخر. وهكذا نجد أن العقل قد يتعقد من بعض الأجواء فلا ينفث على الفكرة وقد يرتاح إلى بعض الأجواء فيرتاح للفكرة. إن للكلمة والأسلوب والجود دوراً كبيراً في الخطاب الإسلامي، وهذا ما ركز القرآن عليه بقوله تعالى: (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن). السمة الأخرى أن يكون المضمون عقلانياً، بحيث لا تنفر العقول منه لأنه يخاطب الفكر في داخله ويجيب على علامات الاستفهام، ولا يطرح فكرة من دون مقدمات؛ لأن المشكلة في البعض أنهم يطرحون بعض أفكار الإيمان، التي لا بد أن تسبقها أفكار إيمانية تمثل القاعدة للفكرة الأساسية وأن ينفث الخطاب على القضايا الحية، التي تمثل حاجة الناس ومنطلق تفكيرهم بأوضاعهم العامة بحيث يبتعد الخطاب عن التجريد الفلسفي والنظري الذي لا ينطلق من الاهتمامات الحية في العقول والقلوب والمشاعر. وهكذا يواجه الخطاب الإسلامي التيارات الأخرى في مضمون أفكاره بعد دراسة عناصرها ومكوناتها ونقاط ضعفها وقوتها، بحيث يبدو الخطاب مستوعباً لكل هذه الأفكار ومحتضناً لكل مقدماتها ونتائجها، فلا يشعر القومي أو الماركسي أو العلماني بشكل عام بالغربة في مثل هذا الخطاب. وخلاصة الفكرة أن يكون الخطاب إنسانياً ينفث على الإنسان كله من خلال انفتاحه على الله حتى يستشعر الإنسان إنسانيته فيه خلال القضايا المطروحة فيستشعر علاقته بالله من خلال ذلك. فنحن عندما نقرأ القرآن نجد أن الله - سبحانه وتعالى - خاطب الناس من خلال النوازع الإنسانية، التي تثير تفكيرهم وإحساسهم ومن خلال القضايا الحية التي تتحرك في واقعهم.

إننا لا نوافق أن يكون الخطاب الإسلامي مجاملاً يوحى للآخرين بما لا يلتزم به أو يثير القضايا التي تتحرك في شعاراتهم، كما لو كانت مقبولة لديه، حتى يجتذبهم على أساس الإيحاء إليهم بأنه يتفق معهم في أفكارهم تماماً كما لو كان واحداً

منهم. لأن ذلك سوف يساهم في تجميع الفكرة وتضييعها وابتعادها عن قاعدتها. إن اجتذاب الآخرين لفكرة ما لا يمكن أن يتحقق من خلال الإيحاء بأنك تختزن فكرهم ولكن يكفي أن توحى إليهم في الحوار بأنك ربما تكون حيادياً بين فكرك وفكرهم، لتدير النقاش من موقع هذه الحيادية لأن أسلوب الآخر قد يحولك إلى إنسان منافق بنظرهم وقد يجعله ضائعاً عندما تبدأ حديثك بالتزام فكره لينتهي حديثك بموقف مغاير.

وإذا أردنا أن ندخل في الخصوصيات الإسلامية فلا بد للخطاب من أن يكون واعياً للمفاهيم الإسلامية، منفتحاً عليها في بساطتها وعقليتها من دون الابتعاد عن العمق الذي يختزنها. إن الخطاب الإسلامي لا بد أن يطرح القضايا الإسلامية في الحياة في جانبها السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ بحيث يشعر الإنسان الآخر بأنك تحدثه عن حياته عندما تحدثه عن الإسلام وعن تطلعاته عندما تحدثه عن أهداف الإسلام، حتى يشعر بأن الإسلام يحتضن إنسانيته وينفتح على كل القضايا. وأن يكون الخطاب الإسلامي خطاباً إنسانياً واضحاً حاسماً مرنًا، يدرس أدق خلجات الإنسان في إحساسه ومشاعره فلا يثير أحاسيسه ومشاعره في الوقت الذي لا يعمل على احتوائها بعيداً عن الحقيقة في بدايتها.

■ ما هي سمات الشخصية الإسلامية الحركية المطلوبة للمستقبل؟

● لعل أول صفة من صفات الشخصية الإسلامية المستقبلية هي شجاعة الفكر في مواقف التحدي؛ بحيث ينطلق الفكر الإسلامي أمام التطورات الفكرية المطروحة في حركة الفكر العالمي من موقع الثقة بما يملك الإسلام من عمق الفكر بالروحية، التي يستطيع من خلالها أن ينفذ إلى أعماق هذا الفكر ليوافقه به أي فكر مهما كان عميقاً، إنني لا أتحدث عن وضع فضفاض يمكن أن يثيره الإنسان في نفسه على أساس ذهنية الزهو أو الانتفاخ أو التضخم في ما لا ضخامة له ولكن من منطلق إيماننا بعمق الفكر الإسلامي بالمستوى الذي يستطيع فيه أن ينفذ إلى فلسفة الحياة والمجتمع في كل حركته في الواقع، باعتبار أن الإسلام ليس مجرد حالة فكرية

طارئة بل هو وحي الله الذي أنزله على رسوله واستطاع أن ينفذ التجربة العملية في الجانب الفكري المتعدد الجوانب والمتنوع الأبعاد في مدى أربعة عشر قرن بحيث استطاع أن ينفذ إلى جوانب الحضارة في واقع الإنسان بكل أوضاعها الثقافية والسياسية والاجتماعية والعلمية وما إلى ذلك. لكن المشكلة أن المسلمين من خلال واقع الضعف الذي يعيشونه وواقع التخلف الذي يزرعون تحته وواقع الانبهار بالأجواء الغربية في كل مواقعها وحركيتها، جعلت الإنسان المسلم يفتح على الفكر الآخر الغربي أو المعاصر انفتاحاً خائفاً يخشى أن تطبق عليه أو أن تستولي على كل الأشياء الصغيرة في حياته.

إن ثقة الفكر تمثل أول خطوة في انتصار الفكرة والإنسان ولذلك لا بد للإنسان المسلم في معركة الفكر كما في معركة الواقع أن يثق بنفسه من خلال ثقته بربه وبرسالته وبالتجربة الطويلة، التي استطاع فيها هذا الفكر وهذه الرسالة أن ينجح في أكثر من موقع من مواقع التجربة، مما يعني الأصالة التي تتمرد على الزوال. الصفة الثانية التي لا بد للإنسان المسلم أن يتحلى بها في مواجهة المستقبل هي العقلانية، لأنّ الذهنية الغيبية التي تأخذ مساحة من الإيمان الإسلامي لا تعني السقوط أمام الفراغ ولا تعني التحرك نحو السطحية بل إن الغيبية تعني انفتاح الإنسان على المطلق الذي لا يملك معرفته في تفاصيله، تماماً كالإنسان الذي يعرف العالم ويعرف أنه خاضع لقوانين دقيقة في عمق وجوده فإنه عندما يتجه إلى أية ظاهرة فإنه يدرك أنّ هناك سرّاً وراءه من دون أن يعرف طبيعة هذا السر. وربما لا يستطيع إدراكه لأن طبيعة توازن الظاهرة توحى بوجود سرٍ خلفها، لذلك فإنّ الغيب لا يعتبر تصوراً يفتقد الأساس والقاعدة الفكرية، فنحن نؤمن بالله من خلال أنه التفسير الوحيد لمعنى الكون، لأننا لا نستطيع أن نفسر الكون على أساس الصدفة فلا بد أن نفسره على أساس القوة الحكيمة العاقلة المدبرة القادرة المختارة وغير ذلك من صفات الله سبحانه وتعالى. فالغيب ليس خرافة بل إن الإسلام يعتبر أنه ما من شيء في الكون إلّا وله سبب، وما من ظاهرة إلّا ولها قانون، وما من مسبب إلّا وله سبب (إنّا كل شيء خلقناه بقدر) مما يعني أنّ الإنسان لا بد أن يفهم كل

شيء من خلال القواعد الفكرية والواقعية في المسألة العلمية التي يمكن أن تكون تفسيراً لهذه القضية أو تلك. وعندما نعرف أن الله سبحانه وتعالى يريد للإنسان أن ينطلق من الحجة في كل قناعاته وحواراته فلا بد أن يكون عقلانياً وموضوعياً لأنه لا معنى للحجة في أجواء العاطفة والانفعال والسطحية والارتجال، كأن نكون عقلانيين موضوعيين حتى في فهمنا للغيب الذي لا مجال للعقل في حركة تفاصيله بل يركز على قاعدة لا تتباعد عن منطلقاته.

إنَّ العقلانية تجعلنا نواجه الكون من منطق يدرس كل ظواهره الكونية والاجتماعية والنفسية، بطريقة لا تتباعد عن الطريقة العلمية الموضوعية في فهم الإسلام. ومن الطبيعي أن هذا سوف يهيئ المسلم كي ينفذ إلى المستقبل من الباب الواسع، ليسيطر على حركة العالم بسيطرته على الوعي الذي يفسر الأسس التي يتحرك العالم من خلالها. وبذلك فإنه من منطق هذا الوعي يستطيع أن يضيف إلى العالم شيئاً جديداً مما جعل الله للإنسان أن ينتجه من خلال فكره وخبرته وتجربته في ما يمكن أن يستفيده من أسرار الكون التي فتحها الله للإنسان من معرفتها.

الصفة الثالثة التي لا بد للإنسان المسلم أن يتحرك فيها وربما قد تكون من نتائج الصفة الثانية وهي الأخذ بأسباب العلم في حركة الإنسان في حياته، سواء في ما يخطط أو ما يكتشف أو ما ينظر أو ما يدبر أو ما يتحرك في كل مجالاته، لأن المستقبل الذي لا يرتكز على العلم هو مستقبل لا يرتكز على قاعدة ثابتة.

■ ... العلم الوضعي أم العلم الشرعي.

● أقصد العلم الذي يمكن أن يبني الكون، أي العلم الكوني والإنساني والقانوني أي أن ينطلق الإنسان من موقع علم في كل ما يتحرك فيه. الصفة الرابعة هي الواقعية، وأقصد بها أن ينطلق الإنسان في تخطيطه للمستقبل من منطق العناصر المتناثرة في الواقع والتي تحمل للمستقبل الشروط التي يمكن أن يهيئها الحاضر، لأن المستقبل هو وليد الحاضر المتأثر بالماضي، باعتبار أن حركة الزمن ليست مفصولة في أبعادها عن بعضها البعض؛ فالماضي يغذي الحاضر بمقدار ما

يبقى منه والحاضر يغدّي المستقبل بمقدار ما يهيئه من قواعده وركائزه. إننا لا نقصد بالواقعية الإخلاد إلى الواقع في عملية استسلام، بل الانطلاق إلى ما أوضعه الله سبحانه وتعالى من إمكانيات في الإنسان والحياة بما يستطيع معه أن يحقق التجريد جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وما إلى ذلك، وأن لا ننطلق في حركتنا في الواقع نحو المستقبل من موقع غيبي.

إننا كما ألقينا أكثر من مرة نؤمن بالله، لكننا لا نعتبر الغيب أساساً لتفسير الكون أو حركة الإنسان. إن الغيب هو سرّ الله الذي أعطى منه لعباده فتحولاً إلى شهود، واحتفظ ببعضه لنفسه فبقي في أجواء المطلق، لذلك، ومن موقع إيماننا لا بد لنا من أن نلتقط من الواقع في حاضرننا ما يمكن لنا أن نبني فيه الواقع للمستقبل. إن الله - سبحانه وتعالى - عندما يحدثنا عن واقع المتغيرات الإنسانية، فإنه يحدثنا عن دور الإنسان في سلوكه العملي في الجانب السلبي في هذا الواقع أو في الجانب الإيجابي منه، فنحن نقرأ قوله سبحانه وتعالى: (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون) أو قوله: (ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قومه حتى يغيروا ما بأنفسهم)، معنى ذلك أن الواقع هو الذي يحرك التاريخ ويفتح أبواب المستقبل بطريقة سلبية أو إيجابية، لذلك لا بد أن يكون المسلم المنفتح على المستقبل إنساناً واقعياً، يقرأ في كتاب الواقع قبل أن يقرأ في كتاب الفلسفة، وإذا أراد أن يقرأ في كتاب التاريخ فعليه أن يقرأ كيف كان الواقع في التاريخ، ليستفيد من تجربته الحية السلبية أو الإيجابية ما يمكن أن يستفيدة في واقع جديد أو واقع المستقبل.

الصفة الخامسة: الجدية، أن يكون الإنسان إنسان الحياة الذي يتحمل مسؤوليتها على أساس جدية مواقفه في حركة الإسلام، فلا يعتبر الحياة مظهر استرخاء أو يواجهها مواجهة اللامبالاة، بل أن يكون جاداً في الحياة بحيث يستطيع من خلال هذه الجدية أن يواجه كل مشكلة تعترضه بالعمل على حلها، وأن يواجه

كل المتغيرات بالتعامل معها بطريقة مسؤولة، وفي جميع ذلك لا بد أن يكون الإنسان واثقاً بأن الإسلام يملك العناصر التي يستطيع من خلالها أن يكون عالمياً في حله لمشاكل الإنسان وأن لا يلتفت إلى الحرب النفسية التي تثار على الإسلام والمسلمين، بالحديث عن مشروع يفتقده المسلمون في طروحاتهم أو عن خطرٍ مستقبلي يطرحه الإسلام في تطلعاته المستقبلية وما إلى ذلك.

إننا نعتقد كما ذكرنا في بداية الحديث أن الإسلام استطاع أن يعيش التجربة في مدى ألف سنة على الأقل بشكل حيّ وفاعل مع وجود بعض المشاكل وبعض نقاط الضعف تماماً كأي فكر أو اتجاه آخر، لذلك لا معنى للحديث عن غياب المشروع الإسلامي. صحيح أن هناك أوضاعاً جديدة لا بد للإسلام من أن يفكر فيها وأن يكتشف التشريع الإلهي في داخلها من خلال الاجتهادات، إلا أننا نقول إن الإسلام الذي استطاع أن يجتهد في مواجهة مشاكل الإنسان الجديدة، التي لم تكن موجودة في زمان الشرع في الماضي، قادراً على أن يكتشف الحلول من موقعه الإسلامي للمشاكل التي تعيش في الحاضر أو في المستقبل.

الفصل الثاني

قضايا للمناقشة

١ - النص، العقل والتشريع:

- * التشريع بين الوحي والعقل.
- * تشريع النص في جدلية الواقع.
- * مناقشة مع الدكتور حسن حنفي.

٢ - الإسلاميون ونظام الحكم:

- * «الحاكمة لله».
- * طبيعة الدولة الإسلامية.
- * مناقشة للدكتور برهان غليون.
- * خطاب الإسلاميين والسلطة.
- * خطاب الإسلاميين والحريات العامة والديمقراطية.
- (النموذج الديمقراطي الغربي، واقع الحريات في إيران والسودان، الحريات في التجارب القومية).

٣ . الإسلاميون والحوار:

* الحوار الإسلامي / الإسلامي.

* الحوار الإسلامي / العلماني.

* الحوار الإسلامي / القومي.

(رؤية نقدية للفكر القومي العربي، العروبة والإسلام، التحالف الإسلامي/ القومي).

* مناقشة مع الدكتور جورج طرابيشي.

(خطاب الأصالة عامل تخلف، الإسلاميون قوة تقدم أم تخلف، الخطاب المتخلف عند تيارات إسلامية، «الماضي» العربي والإسلامي والإنساني).

٤ . خطاب الإسلاميين والمرأة:

* فلسفة تشريع الحجاب.

* التوفيق بين التشريع والنظر العام للمرأة المعاصرة.

٥ . خطاب الإسلاميين والوحدة.

١ - النص، العقل والتشريع

■ أين يقف النص وأين يبدأ العقل والاجتهاد؟

● عندما نريد أن نفكر في ما هي القاعدة التي جعلت من النص وسيلة من وسائل إدراك الحقيقة، فإننا نجد أن النص انطلق من قاعدة فكرية تؤمن بانطلاقه من مصادر المعرفة المعصومة المنفتحة على الحقيقة بكل صفاء. والنص ليس مجرد حركة في الحرف ولكنها حركة في العقل، تعني أن المضمون النصي هو الحقيقة تماماً كأي قاعدة فكرية تنطلق من عمق عقلي للدليل العقلي للفكرة، أو من قاعدة تجريبية للدليل الاستقرائي للفكرة: بحيث إن الإنسان عندما يؤسس القاعدة الفكرية فإنها تتحول عنده إلى نص يحرك المفردات، أي تفاصيل هذا النص الفكري الذي قد لا يكون حرفاً بل قاعدة يلتزم المفكر بنتائجها. عندما ندرس المسألة في هذا الاتجاه فإننا لا نرى هناك فرقاً بين النص والقاعدة الفكرية، لأنهما ينطلقان من عمق في تأصيل النص في المضمون الفكري الذي يحتويه كما هو تأصيل الفكرة في مضمونها الذي تحتويه باعتبار أنهما يخضعان معاً لقاعدة فكرية، تشير إلى أن هذا يملك نافذة على الحقيقة كما أن ذاك يملك نافذة على الحقيقة أيضاً. ومن خلال ذلك لا نجد هناك مساحة بين النص وبين العقل والاجتهاد لأن العقل والاجتهاد يسبقان النص من خلال أنهما الأساس اللذان يعطيان للنص قوته ويعطيان للنص فاعليته. هذا من جهة ومن جهة ثانية فإننا عندما نحرك النص فإن العقل والاجتهاد يحاولان أن يفهما النص وأن يدرسا طبيعته باعتبار أن اللغة، لا سيما اللغة العربية، تختزن

في داخلها الحيوية المتحركة التي تدخل إلى النص لتدرسه؛ فإذا رأت أن النص يتضمن فكرة لا تلتقي بالحقيقة القاطعة في ما يدركه العقل من ذلك، فإن من الطبيعي أن هذا الاكتشاف يدل على أن المراد بالنص المعنى المجازي لا المعنى الحقيقي. ونحن نعرف أن علماء البلاغة يعتبرون المعنى المجازي معنى ظاهراً من اللفظ ولكن بواسطة القرينة كما هو المعنى الحقيقي معنى ظاهر من اللفظ. وبهذا فإن مسألة التأويل ليست من المسائل التي تتحدى المعنى المفهوم من اللفظ، من خلال ما يحيط باللفظ من إشارات تدرس ما هي الخطوط التي يتجه إليها فيمعناه، مثلاً عندما نتجه إلى قول الله سبحانه وتعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) الذي يتحدث عن أن لله وجهاً أو (بل يدها مبسوطتان) التي تتحدث عن حالة عضوية بالنسبة إلى الذات الإلهية أو (يد الله فوق أيديهم) أو (الرحمان على العرش استوى) ظاهر هذه الآيات يدل على أن لله حالة تشبه حالات المخلوقين. في هذا المجال عندما نستنطق اللفظة في حرفيتها لا بد أن نقول إن لله وجهاً وأن له يدين وجسداً يتخذ شكلاً معيناً في الجلوس وما إلى ذلك. ولكننا عندما ننتهي إلى فكرة فلسفية أو كلامية تقطع بأن الله لا يمكن أن يكون جسماً، لأن الجسم يعني الحاجة والفقر وعدم الغنى. إذا وصلنا إلى هذه النتيجة العقلية أو إذا استفدنا من آيات أخرى (ليس كمثله شيء) أو (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) وفهمنا منها أن الأبصار لا يمكن أن تدركه، لا من خلال وجود غطاء يحجبنا عنه، بل لأنه ليس شيئاً يخضع للحس ليدركه الحس. لو أننا فهمنا هذا بقطع النظر عن المعارك الكلامية فإننا نعتبر أن الدليل العقلي الرافض لجسدية الله، أو الدليل القرآني الآخر الذي يلتقي مع هذا الدليل العقلي في رفض الجسدية، يصلح أن يكون قرينة على أن المراد من الوجه هنا هو الذات وأن المراد من اليدين هنا هما أداة العطاء من باب التشبيه أو أن المراد من اليد هنا (يد الله فوق أيديهم) هو القوة؛ وأن المراد من الاستواء على العرش هو الاستيلاء والسيطرة وما إلى ذلك، مما يدخل في المعنى المجازي أو الكنائي. ونحن نعرف أن هذين المعنيين يمثلان فهماً طبيعياً من اللفظ من خلال القرائن المحيطة؛ والقرينة قد تكون عقلية وقد تكون لفظية. نحن نعرف مثلاً أن

لفظ الأسد موضوع للحيوان المفترس الخاص ولكننا قد نقصد به الرجل الشجاع. وإذا قلت «رأيت أسداً يقرأ» فإنك لا تستطيع أن تقول إن معناه أن الرجل هو حيوان مفترس لأنه لا يملك الإدراك الذي يستطيع معه القراءة، فكلمة «يقرأ» تصلح قرينة على أن المراد بالأسد هو المعنى المجازي لا الحقيقي. لذلك نحن نتصور أن مسألة التأويل ليست هروياً من النص بل هي استيحاء الأجواء المحيطة بالنص من قرائن لفظية أو عقلية تروحي بأن المراد من النص هو غير المعنى الحقيقي بل المجازي. من هنا فإن النص لا يقيدها بالمدلول من اللفظ عندما تتوفر لنا الوسائل اللغوية التي توجه الكلام فيما يراد له، سواء من خلال لفظ يدل على ذلك أو فكرة تفرض ذلك. كما أن النص عندما يعطينا فكرة فإننا نستطيع أن ننفتح على أفاق الفكرة. عندما يقول الله سبحانه وتعالى (إن كل شيء خلقناه بقدر) ليعرفنا أن كل الظواهر الكونية، سواء كانت ظواهر طبيعية أو إنسانية أو حيوانية، فإنها تخضع لقانون محدد يضبط لها كل مسارها بشكل أو بآخر، فإن الآية تعطينا الفكرة، أما ما هي هذه القوانين فإننا نستطيع أن نقوم بجولة علمية حول العالم في المجال الكوني أو الاجتماعي أو النفسي أو ما إلى ذلك، لنكتشف ما هو هذا القدر الذي خلقه الله سبحانه وتعالى (وجعل لكل شيء حداً وقانوناً). وعندما ينطلق النص في عالم التشريع فإننا نحاول أن نتحرك في هذا الاتجاه لنفرق بين تشريع ينطلق من حالة تعبدية، كما في العبادة أو تشريع ينطلق من حالة مفتوحة على قضايا الإنسان مما يمكن لنا أن نفهم فيه حكمة وطبيعة التشريع؛ وعند ذلك نستطيع أن نتحرك من شخصانية النص، لننطلق إلى الحكمة التي فرضت على الحكم الشرعي والعلة التي انطلقت منها، لنوسع الفكرة إلى كل موقع من المواقع لذلك نحن لا نعتبر أن النص يقيدها، هناك اجتهاد معين ينطلق من قاعدة فكرية معينة تختلف عن القاعدة الإسلامية. في هذا المجال قد يرفض الإسلاميون أو المسلمون هذا الاجتهاد الذي يختلف مع الاجتهاد الإسلامي، لا من جهة أنهم يرفضون الاجتهاد، ولكن لأنهم يرون أن هذا الاجتهاد مرتكز على قاعدة خطأ، وعند ذلك يمكن أن نبحث في القاعدة. مثلاً نحن الآن نواجه في المجتمع مسألة الحرية الفردية للإنسان حرية

الربح، حرية الإنتاج بعيداً عن الجانب الأخلاقي، حرية الجنس، الحرية التي يكفلها رأس المال؛ ربما ينطلق بعض المفكرين ليضبطوا الإسلام متلبساً بعدم انفتاحه على هذه الحرية، لأن هناك نصاً يقول إن للجنس دوراً معيناً ومحدوداً بحدود مضبوطة بحياة الرجل والمرأة أو يضبط الإسلام متلبساً برفض الحرية الاقتصادية، التي لا تلتقي بالجانب الأخلاقي في المسألة الفردية أو الاجتماعية أو ما إلى ذلك من مفردات الحرية في حياة الإنسان، كما في مسألة الحجاب والسفور والعري والثياب وما إلى ذلك، هنا قد يتهم الإسلاميون بأن إخلاصهم للنص وجمودهم عليه جعلهم يلتزمون هذه الحرية وبالتالي يلتزمون بخط يعطل حركة العقل والاجتهاد لحساب جمود النص. لكننا عندما ندرس القضية في العمق فإننا لا نجد هناك تحدياً للعقل ولكن النصيين فيما استوحوه من آفاق النص ومن القاعدة الفكرية التي يتحرك فيها هذا الهيكل النصي المنفتح على أكثر من حكم شرعي أو مفهوم إسلامي، إنه يناقش هذا العقل في قاعدته، لهذا فإن الإسلاميين الذين يسمون بالنصيين..

■ ... تقصد الحرفيين.

● أقصد الإسلاميين الذين يتهمون بخضوعهم للنص وجمودهم عليه، إنهم يقولون لهؤلاء إنكم تلتقون معنا في أنه لا معنى للحرية المطلقة فأنتم تنكرون الحرية المطلقة كما ننكرها نحن، لتقولوا إن الحرية نسبية كما نقول نحن بالحرية النسبية. وعند ذلك تكون المسألة في ما هو الأساس في نسبية الحرية، هل تتحرك على أساس وجود قواعد أخلاقية تملك ضبط حركة الإنسان في خط منافع ومصلحه أو أن النسبية في الحرية تنطلق على أساس ملاحظة الجانب الاجتماعي في حركة الفرد في المجتمع، بعيداً عن الجانب الأخلاقي. هذه مسألة عقلية فلسفية يمكن أن يتناقش معها بعيداً عن مسألة النص.

إننا كما قلنا في بداية الكلام، نستوحي الفكرة من النص كما تستوحيونها من القاعدة العقلية التي تقتلعونها منها؛ وعند ذلك تكون المسألة أن هناك فكرة تقابل فكرة وكتلتهما منطقتان في عمقهما من حركة العقل في تركيز محتوى النص كفكر

أساسي كما هو في تركيز محتوى الدليل العقلي كفكرٍ أساسي؛ وبهذا فإن النص لا يكون مشكلة بل قد يمثل ثباتاً عقلياً، يمنع الإنسان من أن ينطلق في دوائر القلق والحيرة والضياغ مما يعيشها الكثيرون من العقلانيين.

■ الحقيقة أن ما يمكن أن يمثل إشكالية في كلامك هو ما يتعلق بالجانب التشريعي الذي يختلف حوله الكثيرون حتى وإن اتفقوا مع تشخيصك للجانب العقلي أو الفلسفي.

● لقد تحدثت عن الجانب التشريعي وقلت إن لكل مفردة من مفردات التشريع فكرة تتحرك في دائرتها؛ ولذلك فإننا نواجه في هذه المسألة الدعوة إلى الحوار حول هذه الفكرة، التي تنطلق فيها هذه المفردة التشريعية أو تلك، لننطلق في هذا المجال بسؤال كبير: هل أن الله فرض علينا شيئاً أو لم يفرض، وهل أن فكرة الله الذي يوحى ويرسل الرسل وينزل الكتب ويشرّع الشرائع، هل هذه الفكرة مقبولة أو ليست مقبولة؟ فإننا إذا انطلقنا منها على أساس أنها فكرة مقبولة فلا بد أن نلتزم بنتائجها، لنطرح السؤال الثاني: هل أن وحي الله، هذا الذي قبلناه في الجواب على السؤال الأول في فرضية الكلام، هل يعطينا مفاهيم عامة، ليتحرك التشريع في اتجاهها، بحيث يمكن أن نشرّع لكل مرحلة في نطاق هذا المفهوم الذي تتطور وسائله بطريقة تختلف عن التشريع في المرحلة السابقة أو أن الله حدد لنا حدوده، وهي ليست كثيرة؟ إننا نشبه ذلك بمبدأ الخضوع للنظام العام إن الآخرين يقولون إنه لا بد من الخضوع للنظام العام حتى لو كنا نعتقد خطأه.

إن الذين يتحدثون عن الديمقراطية لا يتحدثون عنها باعتبارها تمثل الحقيقة العقلانية المطلقة بل ربما يقولون إن الديمقراطية تختزن في داخلها الكثير من الأخطاء ولكن لا بد لنا أن نخضع لهذا الخطأ باعتبار أن طبيعة توازن المجتمع، الذي لا يمكن أن يتحرك في الحقيقة المطلقة مائة بالمائة، يفرض علينا أن نخترار رأي الأكثرية ونتحرك فيه. إن الذين ينطلقون في الخط العملي في حركة المجتمع التشريعية على هذا الأساس، بحيث يفلسفون الخطأ بهذه الطريقة ويفرضونه على

المجتمع باعتبار أن طبيعة سلامة الحالة الاجتماعية الإنسانية تفرض ذلك، إن مثل هؤلاء لا يمكن أن يناقشوا التزام المسلمين بالنص الذي يمثل، حتى لو كان فيه بعض السلبيات، التوازن في حركة الحياة تحت رعاية الله.

إن المسألة المطروحة في التشريع ليس وجود حالة مطلقة إيجابية في الواجبات وحالة مطلقة سلبية في المحرمات، كما في مثل الخمر والميسر حيث يقول الله: (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما). إن معنى ذلك أن كثيراً من التشريعات قد تحمل بعض السلبيات ولكن الإيجابيات أكبر أو أن بعض التشريعات قد تحمل بعض الإيجابيات ولكن السلبيات أكثر. إذأ نحن نتفق على أن التشريع، سواء كان نتيجة نص أو رأي الإنسان، لا بد أن يختزن بعض السلبيات ولكن حركة التوازن تفرض أن ننطلق مع هذه السلبيات للحصول على الإيجابيات الكبرى سواء في الدائرة العامة أو الخاصة. وإذا كنا نفكر بأن الخضوع للمجتمع من قبل الفرد يمثل إيجابية كبرى، حتى على حساب بعض السلبيات التي يقع فيها، فإن الخضوع لله يمثل الإيجابيات الكبرى ولو في دائرة بعض السلبيات القليلة. لهذا فنحن نعتقد أن الذين يأخذون على الملتزمين بالنص انطلاقاً من فلسفتهم في حركة هذا الالتزام، لا يفترون عن الذين لا يلتزمون بالنص ولكنهم يلتزمون بنهجه في حركة التشريع انطلاقاً من القاعدة التي تحكم التزامهم.

■ ... لنفصل أكثر، ما هي آليات تشريع نصوص البحث في جدليته مع تحليل الواقع وأيهما أسبق للإدراك والوعي؟

● من الطبيعي أن الإنسان عندما يتحرك بإنسانيته من خلال ما يملكه من آلية الوصول إلى الحقيقة أو الفكرة أو القناعات، لا بد له أن ينطلق في المسألة من خلال النظرة العقلية المجردة أي الدليل العقلي التجريدي الذي يختلف المختلفون في طبيعته، باعتباره أداة للمعرفة أو من خلال حركته التجريبية التي تثير أيضاً بعض الجدل في طبيعة كونها وسيلة مطلقة للمعرفة. فالإنسان يمارس معرفة الأشياء من

خلال حواسه ومن خلال حركة فكره؛ ولكن ربما يعيش الإنسان في فكره بعض الآفاق الغامضة أو الضبابية أو يكون في حالة لا يملك فيها كل المفردات أو الوسائل التي تقوده إلى المعرفة. ففي هذه الحال يأتي دور الوحي ليقول له: استعمل فكرك، (ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه ففنا عذاب النار) استعمل تجربتك وذلك من خلال الآيات التي تقول (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وتحدث عن قراءة التاريخ وعن حركة الإنسان (انظروا ماذا في السماوات) ثم تقول له إن هناك أشياء لا تدركها، نحن نحدثك عن الجنة وعن النار وعن الروح ونحدثك عن بعض غيب الله وما إلى ذلك.

عندما يكتشف الوحي لك العالم الذي لا تملك الطريق إلى معرفته فإنه يعينك على امتداد المعرفة في المنطقة الضبابية، التي لولا الوحي لبقيت جامدة أمامها، ويمكن أن يُطلِّبك على بعض الأشياء التي قد يعاون الوحي فيها العقل على استكمال مفرداته. وبذلك فإن الوحي الذي انطلق في وعيك كوسيلة للمعرفة، لن ينطلق من حالة ضبابية في عقلك بل من القناعة أنه يمثل الحقيقة، لأنه لا بد أن نستدل على الوحي بأدلتنا. لذلك كان الإيمان بالنبي ينطلق من حالة عقلية حتى لو كان مضمون ما يتحدث به النبي غير خاضع للعقل؛ لكن أن يكون النبي نبياً، لا بد أن أنطلق من حالة عقلية لإثبات نبوته. أن يكون القرآن وحياً، لا بد أن أثبت ذلك بطريقة وبأخرى ومن هنا كان التحدي الذي طرحه القرآن بالتأكيد على أنه لا يمكن إلا أن يكون من عند الله، هو أحد الأدلة العقلية لإثبات أن القرآن وحياً.

لذلك لا بد لنا في الإيمان بأن الوحي وحي من أدلة تكون قناعاتنا العقلية، حتى لو كان مضمون الوحي غير عقلي تماماً كما نلاحظه في المعرفة الذاتية، وهذا تقريب للفكرة ليس إلا. إن الناس الذين صعدوا إلى القمر وتحدثوا إلينا، لو كانوا لا يملكون الآلات المصورة أو أنهم لم يستطيعوا أن يصوروا كل شيء، فإننا عندما نؤمن بصدقهم ووعدهم، نستطيع أن نقبل منهم ما أخبروا به حتى لو كان يمثل منطقة لا نستطيع أن نحسها أو أننا لا نملك أية وسيلة لنعرف طبيعتها؛ لكن إيماننا

بصدقهم ووعيمهم لما يتكلمون عنه يجعلنا نعلم أنه هو الحقيقة.

إذاً الوحي ليس حالة في اللامعقول بل هي حالة في العقل تؤكد معناه، وبذلك ننتفتح على مضمونه الذي لا نملك وسيلة إليه، باعتبار أنه يمثل الوسيلة التي تقودنا إلى ما لا نملك الوسيلة إليه، وبهذا لا يكون الإيمان أمراً فوق العقل بل يتحرك من خلال العقل. أما إذا أردنا أن نلتقي بالوحي، في النص الذي يحمل مضموناً قد يكون النقاش حوله، والذي قد يلتقي بإدراكنا للواقع الموضوعي، فإننا نكرر الحديث الذي تحدثنا عنه في الجواب السابق في دراسة النص في إحياءاته ومدلولاته وأفاقه في داخل حركة عقلية الاجتهاد لا بعيداً عنها.

■ في مجال حديثنا هذا، من المفيد الإشارة إلى أن الدكتور حسن حنفي يحاول مع بعض المنتميين إلى تيار «اليسار الإسلامي» منذ عقدين أن يبني ما يعتبره نظاماً فلسفياً ثورياً يجدد به روح الأمة وشبابها ثائراً على السلف والخلف ومعتقداً أنه بالغ ذلك النظام المنشود عن طريق توليفة متنوعة العناصر يعطي فيه للعقل سلطة مطلقة على النص حين التضارب، ورفضاً لسلسلة من الأحكام التي يعتبرها الخطاب الإسلامي ثابتة في الإسلام. ولذلك أسألك: هل أنت من دعاة تجديد الفكر الإسلامي من خلال تشكيل أنظمة فلسفية متجددة أو متحولة؟ ثم ألا تعتبر أن خطاب عموم الإسلاميين تنقصه النسبية في إصدار الأحكام والتعامل مع الواقع لصالح الأحكام أو الآراء الإطلاقية القاطعة؟

● هناك بعض المقولات الفكرية، لأناس نحترم ثقافتهم، تتحرك من ذهنية انفعالية لا شعورية تنطلق خلال رد الفعل الذي يتحرك في الدائرة الإنسانية، كنتيجة لمواجهة بعض مظاهر التخلف من جهة أو كنتيجة للانبهار ببعض الواقع المضاد من جهة ثانية، وربما ينطلق بعض هؤلاء الناس من حالة هزيمة نفسية أمام عنفوان الحضارة الغربية بمستوى استعارة مفرداتها الاصطلاحية كمصطلحي اليسار واليمين وعند ذلك يعيشون حالة الاهتزاز النفسي بين هذه الهزيمة، أمام ضغط الحضارة الغربية

التي تريد أن تلغي شخصانية الإنسان المسلم من خلال إلغاء الإسلام كخط فكري أو عملي في الواقع الإسلامي، وبين حالتهم العاطفية تجاه الإسلام كشيء مألوف لهم أو كشيء يتحرك مجتمعه به أو فيه، من دون أن يستطيعوا مواجهة هذا المجتمع. وبذلك يتحدثون عن نظام فلسفي ثوري يجددون به روح الأمة وشبابها، تأثيرين على السلف والخلف.

إننا نريد أن نستنتق هذه الكلمات «نظام فلسفي ثوري»، ما هي قاعدة هذا النظام؟ هل ينطلق من قاعدة الفلسفة الماركسية؟ وهذا ما ربما توحى به كلمة اليسار. التي إذا أراد أن يتحرك من قاعدة فلسفية فإنه لا يجد، إلا الفلسفة الماركسية كقاعدة لها أو ينطلق من قاعدة الليبرالية الغربية أو من الفلسفة الوجودية أو من الفلسفة الإلهية الروحية. إن الحديث عن كلمة «نظام فلسفي ثوري» هو حديث عن حالة فكرية غائمة، لا تركز على المفردات التفصيلية الواضحة الأجواء، التي تنطلق نحوها تماماً كالذي يعتبر، انطلاقاً من ذهنيتهم التغريبية للفكرة، أن التدين أو كل حالة في الشرق، هي حالة غير عقلانية وغير فلسفية؛ ولذلك يحاول أن يؤكد للمجتمع فلسفته.

هذا النوع من الاستغراق في كلمة الفلسفة أو الثورية التي تقتضي قلب الواقع، قد يوحى بحالة نفسية سلبية تنظر إلى التخلف تماماً كما لو كان هو الإسلام وتنتظر إلى الأمة التي خضعت في كل تاريخها لعوامل متعددة سلبية أو إيجابية كما لو كانت هي الصورة للمجتمع المسلم وتنتظر إلى بعض تجارب السلف في عهود التخلف كما لو كانت تمثل كل السلف.

إن هذه الأطروحة تنطلق من حالة نفسية أكثر مما هي حالة عقلانية. إن كلام «تجدد الأمة روحها وشبابها في ثورة على السلف والخلف» ليس عقلانياً، لأن العقلانية تقتضي أن نتفهم ما هو روح الأمة؟ هل هي كلمة في المطلق أم هناك خطوط معينة في الجانب الفكري والروحي والعملي تمثل روح الأمة؟ وما معنى «شبابها» وما هو مضمون هذا الشباب، وما هو مضمون حيويته الفكرية والروحية

والسياسية؟ وما معنى الثورة على السلف والخلف، وهل هي الثورة على التخلف؟ وهل كل ما في السلف كان تخلفاً ونحن نعلم الحضارة التي انطلق فيها السلف؟ وهل كل ما في الخلف تخلف ونحن نعرف أن هناك مواقع إيجابية في هذا الخلف؟

■ ما تتساعل عنه تحصل على إجابته من خلال إعطاء السلطة المطلقة للعقل على النص حين التضارب.

● ما هو مفهومك للعقل وما هي مرتكزاته؟ إن كلمة العقل هي من الكلمات التي قد يختلف بعض الناس في فهمها عن البعض الآخر. إن الإسلاميين يعتقدون أنهم ينطلقون من موقع «عقل»، وفي الإسلام لا معنى للإيمان بالمطلق. فرفض «سلسلة من الأحكام التي يعتبرها الخطاب الإسلامي ثابتة في الإسلام» هو رفض من أجل الرفض، أو أن هناك مناقشة في المضمون؟ إذا كان هناك مناقشة في المضمون فإننا ندعو هؤلاء وغيرهم إلى الدخول في الحوار حول هذا الخطاب أو ذاك، لأننا نتصور أن الخطاب إذا كان يمثل حقيقة الإسلام فإنه ينطلق من فكره، كما أن مناقشتهم تنطلق من فكرهم. وعند ذلك من قال إن فكرهم يمثل الحقيقة، إذا كان الخطاب الإسلامي لا يمثل الحقيقة. لذلك نعتقد أن بعض الكلمات تتمثل نفس ما يهتمون به الخطاب الديني، باعتبار أنهم أيضاً يعطون قداسة لخطهم الفكري بحيث يمنحونه العصمة، تماماً كما يتحرك بعض «الدينيين» في إعطاء العصمة لهذا النص أو ذاك.

إننا نقول هناك مجال للحوار في كل شيء ولا مقدسات. إن الإسلاميين عندما أطلقوا الصوت الذي يقول بإمكانية الحوار في وجود الله وفي توحيده وشخصية النبي (ص) وطبيعة الوحي في المسألة القرآنية وما إلى ذلك، فهم يقفون بكل قوة ليقولوا «إننا مستعدون للدخول في نقاش حول كل الأشياء على قاعدة» (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) العقل الذي يعني الوسيلة التي تمنح الإنسان اليقين ولا تتحرك على أساس اعتبار الاحتمال، هو الحقيقة، لأن هناك احتمالاً آخر يمكن أن يصادره، إن الجواب على السؤال الذي أطلقتموه...

■ عفواً قبل الإجابة على سؤالي، أود أن أوضح، بحسب متابعتي للدكتور حسن حنفي، أن الرجل يعتبر نفسه إسلامياً، كما أن النظام الفلسفي الذي يطرحه يركز على النص الإسلامي بحسب فهمه وتجديداً له. فاقترح مقاصد جديدة للشريعة مثل العدل والحق والحرية وغيرها بدل المقاصد الخمسة المعروفة وهي حفظ الدين والنفس والمال والعرض والجسد. كما أنه في الجوانب التشريعية يعتمد على «التأويل» كآلية لتشريع النص بدل «التفسير»، وعلى هذا الأساس يطرح رؤية جديدة في التعاطي مع الأحكام التشريعية مثل شهادة المرأة أو بعض الحدود كقطع يد السارق أو رجم الزاني... إلخ.

● إننا أمام هذه المفردات نحب أن نتساءل كمنطلق للنقاش ولا نريد أن نطلق استنتاجاً، عندما نكون إسلاميين، نستهدي النص الإسلامي في الانفتاح على حركة التطور، فلا بد لنا لكي يكون خطابنا إسلامياً أن نطلق في حركة مقاصد الإسلام، التي تحكم حركة النص من قاعدة تنسجم مع الوسائل التي يمكن أن نتعرف فيها على إسلامية هذا الفكر أو ذاك. عندما نتحدث عن أن مقاصد الإسلام، هي الحرية والعدالة وغير ذلك... إذا وقفنا أمام كل مذاهب الحرية فأى مذهب نعتبره إسلامياً؛ وإذا وقفنا أمام مسألة العدالة، فأية عدالة هي هذه العدالة؟ هل هي العدالة التي تنطلق من اعتبار العامل هو الأساس في المجتمع؟ أم العدالة التي تعتبر العنصر الاقتصادي هو الأساس؟ أو العدالة التي تعتبر العنصر الاجتماعي هو الأساس؟ هل عدالة الرأسمالية أو عدالة الماركسية أو عدالة الاشتراكية العامة أو ماذا؟ حتى عندما نتكلم عن قضية حفظ العرض والنظام والمال، إذا أردنا أن نتجاوز التشريع الإسلامي، لا من جهة حركة الواقع الذي يضغط علينا من خلال ضغط القوى التي فرضت ملامحه في حياتنا ولكن من خلال فكرة ترفض ذلك على أساس وجود قاعدة للرفض. لذلك حتى عندما نتحدث عن التأويل، ما هي القاعدة التي تسمح لنا بالتأويل؟ كيف نؤول؟ وعلى أي أساس؟ وما هي الوسائل في اللغة العربية التي تجعل من التأويل شيئاً لا يجعل الكلمة خطأ في مضمونها الجديد؟ كل هذه أسئلة لا

بد لنا من أن نواجهها حتى نعرف كيف يكون خطابنا إسلامياً على أساس هذه المفردات.

في المثال الذي ذكرته، أي كيف لا نقبل شهادة المرأة لوحدها . إن هذا يمثل حركة في الواقع نتيجة فلسفة معينة لا نتيجة حقيقة في المطلق، لأن بإمكاننا أن نناقش المسألة على أساس أن المرأة مهما بلغت فإن الجانب العاطفي أساس في شخصيتها. لا نقول إن المرأة لا تستطيع أن تتغلب على العاطفة فقد تكون أكثر جفافاً في العاطفة من الرجل ولكن عندما نريد أن نطلق التشريع فإننا نطلقه في الخط العام. وهذه المسألة لم تنطلق من خلال أنها نقص في المرأة وإنما من خلال الاحتياط للعدالة ولعل من المفارقات أن التي تذكر المرأة، إذا انطلقت في العاطفة، هي امرأة أخرى.

إن علينا عندما نريد أن نناقش هذه الأمور أن لا ندرسها من خلال ضغط الواقع علينا، أو من أجل الواقع الذي انطلق من قواعد غير إسلامية. بل لا بد أن نناقشها من خلال طبيعتها الفكرية بعيداً عن ضغط الواقع؛ لأننا إذا أردنا أن نقدم تنازلات للواقع على حساب الإسلام فإننا قد نصل في نهاية المطاف إلى أن يتحول الإسلام إلى مجرد معرض لكل الأفكار، على أساس أن القضية هي قضية الإطار وليست قضية الصورة.

لهذا إنني أتصور أن هذه الفكرة بقدر ما أطلقها السؤال، وأنا أتخفظ في إطلاق الحكم على الفكرة في تفرعاتها لأنني لم أقرأ النص، ولكن هذا الجو الذي أطلقه السؤال يوحي بأن بعض الإسلاميين يريدون أن يحصلوا على شهادة من الآخرين بأن الإسلام هودين التطور والحضارة؛ وهؤلاء يمكن أن يقرأوا هذه الآية (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم)، وضعوا مكان كلمة اليهود «الماركسيون» أو «الغريبيون». أما مسألة هل نحن من دعاة تجديد الفكر الإسلامي من خلال تشكيل أنظمة فلسفية متجددة؟ فنحن لا نريد أن نستعمل كلمة تجديد كعنوان مسبق، نحن نقول: علينا أن نفهم الإسلام من خلال الكتاب والسنة

وكل المصادر الإسلامية التي يمكن أن ننطلق منها بشكل أساسي وأن نقرأها من جديد، لأن القراءات السابقة لا تمثل الحقيقة بل قد تمثل ثقافة القارئ من علمائنا السابقين والمفكرين ولكنها تبقى تجربتهم واجتهادهم وعقلهم. ونحن نقول كما قال بعض العلماء «هم رجال ونحن رجال» وربما استطعنا أن ننفتح على آفاق أوسع من خلال انفتاحنا على تجربتهم ونحن نملك تجارب جديدة.

إننا ندعو إلى قراءة جديدة للإسلام، لا تضع التجديد كعنوان يقودنا إلى السقوط تحت تأثير اعتبار الجديد هو ما يتناسب مع الحضارة الغربية. إننا ننطلق للقراءة بدون أي عناوين، ربما نلتقي مع السابقين في فهمهم وربما نختلف معهم في بعض هذا الفهم وربما نستطيع أن نصل إلى نتيجة مخالفة لهم في هذا المجال، هذا ما ندعو إليه، ولذلك لا معنى للأنظمة الفلسفية الثورية.

إننا نقرأ الإسلام في فلسفته وشريعته ومناهجه ومفاهيمه لنصل إلى ما يمكن أن يقودنا إليه اجتهادنا بما نملكه من وسائل الاجتهاد. أما الكلام في هل نعتبر أن «الخطاب الإسلامي تنقصه النسبية في إطلاق الأحكام والتعامل مع الواقع لصالح الأحكام أو الآراء الأخلاقية والقاطعة»؟ أنا لا أتصور الخطاب الإسلامي مطلقاً بل إننا عندما نقرأ في القاعدة الأصولية «ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ» معناه أن لكل قاعدة استثناءات والاستثناءات تعني التحفظات وتعني أن هناك واقعية في حركة الخطاب الإسلامي كممثل على ذلك طرح مسألة الكذب في الإسلام نقول لا تكذب وقد يخيّل لبعض الناس أن هذه القيمة الأخلاقية السلبية تتحرك في المطلق وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول للإنسان الذي يطلب منه العدو أن يتحدث عن أسرار المسلمين العسكرية والاقتصادية والثقافية والسياسية أن يتحدث إليه عنها بصراحة ووضوح لكي لا يكذب. إننا نجد أن الإسلام في تشريعاته يقول للإنسان: كل مورد من الموارد الذي كانت فيه مصلحة الكذب على مستوى المصالح العامة للواقع الإسلامي أو على مستوى الحالات الصعبة للإنسان الفرد فإن الكذب يكون واجباً أو جائزاً ويكون الصدق فيها حراماً. وبذلك فإن حرمة الكذب ليست مطلقة بل لا بد أن تقف

أمام المصالح التي يمكن أن نحصل عليها من خلال الكذب في ما يتصل بالواقع العام للأمة أو في ما يتصل بالحياة الخاصة، حين نتوقف حياة الإنسان على أن يكذب ويجب عليه أن يكذب.

وهكذا الصدق ليس قيمة مطلقة باعتبار أن الصدق إذا أدى إلى نتائج سلبية كبيرة على مستوى الأمة فإنه يكون حراماً وهكذا مع الغيبة، الله يقول (ولا يغتب بعضكم بعضاً) ونجد في السنة كلمات كثيرة تقول الغيبة جائزة في مقام النصح لمستشير أو نصح الإنسان الذي يمكن أن يقع في مشكلة كبيرة إذا لم نتحدث له عن هذا الإنسان الذي يريد أن يرتبط به وهو لا يعرف عيوبه أو في مجالات أخرى، فلذلك نحن لا نعتبر أن الخطاب الإسلامي خطاب إطلاقي بل هو خطاب نسبي، يتحدد حسب المصالح والمفاسد التي تترتب على هذا الواقع الذي يتحرك فيه الحكم الإسلامي أو على ذلك الواقع لذلك يمكننا أن ننطلق مع الأحكام الشرعية في دراسة للواقع، لنجد أن الحكم يستدعي أن يتجمد في دائرة ويتحرك في أخرى.

نحن نعرف مثلاً أن هناك اجتهاداً فقهياً إسلامياً يقول إن كل الأحكام الشرعية تتجمد عندما تصل إلى الحرج، بمعنى أن يقع الإنسان من خلال امتثالها في حرج شديد لا يستطيع تحمله بشكل طبيعي لأن الله يقول (ما جعل عليكم في الدين من حرج) أو (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وإن كل حكم شرعي محكوم لقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» التي تنفي أن يكون الله قد شرع حكماً ضرراً. فكل حكم شرعي يمتد في سعته لمواقع الضرر، تأتي قاعدة لا ضرر لتحديد له حركيته وحرية في غير مواقعه.

ولهذا فإن مشكلة بعض الناس أنهم لم يدرسوا الإسلام في مفرداته الفقهية التي تستثني هذا الموقع أو ذاك، مما جعلهم يطلقون المسألة في نطاق الخطاب الإطلاقي، حتى الصلاة فإننا نجد أن الإنسان إذا لم يستطع أن يصلي قائماً فإنه يصلي جالساً وإذا لم يستطع أن يصلي جالساً فإنه يصلي نائماً أو بالإيماء. وهكذا الصوم الله فرضه ولكن الإنسان إذا كان مسافراً أو كان مريضاً فإنه لا يصوم، هكذا في

كل المجالات. لهذا نقول إن الخطاب الإسلامي هو أقرب إلى النسبية منه إلى الإطلافة.

٢ - الإسلاميون ونظام الحكم:

■ ماذا يعني لكم شعار «الحاكمة لله»؟

● من الطبيعي أن العقيدة الإسلامية تنطلق من مفهومين: مفهوم يتصل بالعقيدة وآخر يتحرك في الشريعة. أما المفهوم الذي يتصل بالعقيدة فهو أن الملك لله ولذلك فإن الحكم لله من موقع أنه خالق؛ فهو الذي يملك منا ما لا نملك من أنفسنا وهو الذي يهيمن على الأمر كله في كل وجودنا وهو الذي يعلم من نفوسنا ومن كل ما يصلحنا وما يُفسدنا أكثر مما نعلمه (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير).

وعلى هذا الأساس فإن الحكم عندما يكون حركة في تسيير المحكوم بكل مواقعه فإن من الطبيعي أن يكون الله هو المهيمن على ذلك كله، لأنه إلهنا وربنا ونحن عباده ولا يملك العبد، فيما هو مفهوم العبودية الحقة، أي موقف أمام سيده فكيف إذا كان ذلك السيد هو الله؟

لذلك فإن الحاكمة بالمعنى التكويني الذي يعني خضوع وجودنا لإرادة الله وبالمعنى الحركي الذي يقتضي انفتاح تحركنا على إرادة الله سبحانه وتعالى فيما يريدنا من ذلك، إن ذلك يوحى بمفهوم الحاكمة لله من خلال العقيدة، وهذا هو الذي يرتبط بمعنى التوحيد ونفي الشرك. فلا يملك أحد غير الله أن يتصرف في وجودنا ومن ثم في شؤوننا.

أما المفهوم الذي يتحرك في خط الشريعة فإنه ينطلق من الآية الكريمة: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) وقوله تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) وقوله تعالى: (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا

يعلمون) إلى غير ذلك من الآيات التي تتحدث عن الحكم لله وعن الكفر والفسق والظلم، كصفات حركية في الجانب السلبي لمن لا يحكم بما أنزل الله.

إن ذلك يعني أن الله أرادنا أن نتحرك في خط شريعته من موقع طاعته وتجسيد معنى العبودية في الحياة أمامه. لأن الله يريد للحياة الإنسانية أن تنسجم مع الحياة الكونية، لتتحرك تلك بإرادة الله في التكوين وتتحرك هذه بإرادة الله في التشريع، ليكون هناك تكامل بين الإنسان الذي يطيع الله في أوامره ونواهيه وبين الكون الذي يعيش الإنسان في داخله ويخضع في وجوده التكويني لقوانينه، ليطيع الله في حركة السنن الكونية. فليس لأحد أن يشرع في مقابل شريعة الله وليس لأحد أن يتجاوز الخطوط التي وضعها الله، تعالى، في مسألة الحكم والحاكم وفي تفاصيل القانون الذي ثبت أنه وحي من الله.

ولكن ليس معنى ذلك أن لا حكم للإنسان أو أن الإنسان لا يستطيع في الدائرة الواسعة التي أوكل الله أمرها للإنسان ضمن ضوابط معينة أو التي أباح الله للإنسان أمر التحرك فيها وتحديد تفاصيلها. ليس معنى ذلك أن الإنسان يتجمد وأنا نطلق كلمة الحاكمية لله، لنظل نحدّق في البعيد دون أن ننطلق في حياتنا من خلال أصولها العملية التي تمثل التفاصيل الحياتية للإنسان. إن الله تعالى يحكم من خلال الإنسان، فقد حكم الله من خلال أنبيائه وأوليائه ومن خلال كل الناس الذين ينسجمون مع الخط العريض للإسلام. ولذلك فإنه لا بد للناس أن يحكمهم الناس. ولكن القضية هي أن الناس الذين يحكمون أو الذين يحكمهم الناس في أنفسهم وفي الواقع لا بد أن تكون لهم الصفات التي يرضاها الله سبحانه وتعالى للذين يتولّون مسؤولية الحياة، ومسؤولية الناس.

ومن هنا فإننا عندما ندرس نظرية الحكم في الإسلام، سواء كان ذلك على مستوى نظرية الإمامة أو نظرية الخلافة أو نظرية الشورى التي ربما تتحرك في إطار أوسع من شروط الإمامة والخلافة، بحسب الضوابط الموجودة لدى الفقهاء أو المفكرين المسلمين، عندما ندرس ذلك نجد أن مسألة حاكمية الله لا تعني أن الحكم

في الحياة يكون إلهياً، بمعنى أن يكون الحاكم ظل الله في الأرض من دون أية ضوابط وحدود؛ بحيث تكون المسألة هي ذاتية الحاكم في موقعه لا موضوعية الخط الذي جعله الله له في حركته.

إننا نجد أن الله حدد للنبي، وهو النموذج الأعلى للإنسان الذي جعله الله نبياً وخليفةً للناس، حدد له الحدود وقتن له القوانين؛ فلا يستطيع النبي أن يحكم بمزاجه وإن كنا نفترض أن مزاجه لا ينفصل عن إرادة الله فيما أودعه الله في نفسه من القداسة ومن العصمة ومن الانفتاح على كل مواقع رضاه، ولكن الله لم يجعل ذلك منطلقاً من الذات بل من الخط. ومن هنا رأينا الله يتحدث معه كما يتحدث مع أي مسلم، ويتحدث مع الأنبياء كما يتحدث مع أي إنسان. (ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك) و (لو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين).

ومن هنا فإن مسألة الحكم ليست إلهية، بالمعنى الذي يفهم بعض الناس فيه الحكم الإلهي، أي الإنسان الذي لا يسمح لأحد أن يناقش أو يسأل، والإنسان الذي يتحرك بمزاجه وبإرادته الذاتية، بعيداً عن الضوابط التي تحمي الناس منه أو تحمي من نفسه. ولذلك فإن الله أمر نبيه أن يشاور الناس مع أن النبي مرتبط بالوحي، فقال (وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله). لذلك إن الحكم في الإسلام ينطلق من حالة موضوعية، تتحرك فيها الذات القائدة بالضوابط التي يمكن للناس أن يرصدوا من خلالها حركة الحكم في انسجامها مع هذه الضوابط أو عدم انسجامها. فهو ليس الحكم الإلهي المطلق، ولكنه الحكم الإنساني الذي يستمد شرعيته من الخطوط التي جعلها الله تعالى للحكم ولحركته.

ولهذا لاحظنا أن النبي محمد (ص) هو المعصوم من قبل الله في التبليغ وفي حركته في الواقع، ولذلك نرى أن السنة هي قوله وفعله وتقريره. إن النبي (ص) يقف، فيما ترويه كتب السيرة، أمام المسلمين في آخر لحظات حياته، ليقول لهم: «إنكم لا تمسكون عليّ بشيء وإنني ما أحلت إلا ما أحل القرآن وما حرمت إلا ما

حرم القرآن». وفي رواية «إني ما أحلت إلا ما أحل الله وما حرمت إلا ما حرم الله». كأنه يريد أن يقول لهم أدرسوا كل تاريخي معكم في حركة الدعوة والممارسة والحكم واعرضوا ذلك على شريعة الله التي بلّغتم إياها، لتجدوا أن أقوالي وأفعالي وعلاقتي منسجمة مع هذا الخط، وهذا ما نقرأه في بعض كلمات الأنبياء (وما أخالفكم إلى ما أناكم عنه) أو (ما أريد أن أخالفكم إلى ما أناكم عنه).

إننا نفهم من ذلك أن الحكم في الإسلام هو حكم إنساني، يستمد شرعيته من الله في حدود الضوابط التي جعلها الله للحكم وللحاكم.

❏ لا شك أن أغلب، إن لم نقل جميع، الإسلاميين يدعون إلى إقامة دولة إسلامية، ففي ما يتعلق بالدولة، هل هي دولة دينية تيوقراطية أم هي دولة مدنية؟

❁ إن الدولة الإسلامية هي دولة مدنية، عندما تُطلُّ على بعض جوانب المعنى الإلهي في الدولة. فهي دولة مدنية لأن للحاكم فيها ضوابط معينة يستمر فيها ما استمر مع هذه الضوابط ويبتعد عنها ما ابتعد عن هذه الضوابط؛ بحيث إن الأمة إذا رأت أن هذا الحاكم فقد الضوابط الشرعية التي تجعله في موقع الشرعية للحكم فإن على الأمة أن تباعد عنه. وهكذا نجد أن لهذه الدولة قانوناً شاملاً لكل المجالات العممية التي يعيشها الإنسان بحيث تستطيع الأمة أن تواجه الحاكم بالقانون، كما يستطيع الحاكم أن يواجه الأمة في أعماله أو في ما يريده منها من خلال القانون.

وعلى هذا الأساس فإن الدولة ليست دولة الحاكم المطلق الذي يحكم باسم الله من خلال مزاجه أو أفكاره الذاتية الخاصة ولكنها الدولة التي يحكم فيها الحاكم باسم شريعة الله؛ فإذا كان معصوماً فإنه ينطلق من خط العصمة في تبليغه وفي حكمه ولكن بالمستوى الذي يسمح فيه للآخرين أن يثيروا أمامه علامة الاستفهام في طبيعة حركته في الموقع. ولذلك لاحظنا مثلاً أن الإمام علي كان يواجه الناس، ليطالب منهم أن ينقدوه وكان يقول لهم «فلا تكلموني بما تكلمون به الجبابرة، ولا تظنوا بي

استثقالاً لحق يُقال لي أو لعدل يُعرض عليّ فإن من استثقل الحق أن يقال له والعدل أن يُعرض عليه كان العمل بهما عليه أثقل، فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فإنني لست بفوق أن أخطىء».

إن الحاكم هنا، الذي يعتقد فريق من المسلمين بعصمته في هذا المجال، يغري الناس بنقده وبمراقبة كل أفعاله، وبأن يقولوا له كلمة الحق ولو كانت قاسية وأن يشاوروه بكلمة العدل، مهما كانت طبيعتها وبغيرهم بذلك على أساس أن يقول لهم «إنني لست بفوق أن أخطىء». إن معنى ذلك أن الحاكم الإسلامي هو حاكم مدني مسؤول يغري الناس بأن ينقدوه بدل أن يعظموه أو يمدحوه أو يرفعوه إلى الدرجات الذاتية العليا. إنه كان يقول لهم: «ليس أمري وأمركم واحد، إنني أريدكم لله، وأنتم تريدونني لأنفسكم».

إننا عندما ندرس شخصية الحاكم الإسلامي في شخصية النبي عندما كان يحكم، وفي شخصية كل الخلفاء والأئمة الذين يمثلون الشرعية عند المسلمين، نجد أن الحاكم لم يستخدم صفته الشرعية التي تربطه بالله، ليجرد سيفه للناس ويقول لهم: أنا الحاكم الإلهي المطلق، أنا ظل الله في الأرض وعليكم أن تطيعوني ولا تناقشوني. إنه لم يقل ذلك، لقد كان يحدثهم عن الشريعة وعن كتاب الله وعن أسس الحكم ولهذا فإننا نستطيع أن نقول: إن الحكومة الإسلامية هي حكومة مدنية تتحرك في الخط الإلهي، أي الوحي الذي يحدد للحاكم شرعية الحكم وشرعية وقوفه في موقع الحكم، ليحدد له شرعية كل التفاصيل في نطاق القانون الشرعي أي الشريعة.

■ إذا كان الحاكم ينطق باسم الشريعة - كما تقول - ويستمد شرعيته من الشريعة الإسلامية فكيف للشعب أو الأمة أن تنقده؟

● إن من الممكن للأمة أن تقول له إنك خالفت الحكم الشرعي الفلاني، ما دامت الشريعة بين يدي الأمة وليست مجرد قوانين خفية يملك الحاكم أمرها، ولذلك فإن

بإمكان الأمة أن تقف وتقول له إنك أخطأت في كذا وأن عليك أن تدافع عن موقفك في كذا وأن عليك أن تقدم حسابك للأمة بكذا.

■ يعني أن الإبداع الإنساني يسقط. فإذا كان النقد في إطار أو في فضاء المقدس والموضوع سلفاً، ألن يفقد ذلك الإبداع الإنساني؟

● إننا نرجع في هذا المجال إلى بعض تفاصيل ما تحدثنا فيه، إن مسألة الإبداع الإنساني تتحرك في نطاق النظام العام للأمة في حدود القانون. يبقى هناك حديث: هل تلتزم الأمة بالشرعية أو لا تلتزم بالشرعية، ليكون هناك إبداع إنساني؟ إننا نفرض أننا نتحدث عن مسلمين ثبتت لهم شرعية القانون الذي يحكمهم من خلال النهج الجانب الآخر عن مواطنين ثبتت لهم شرعية القانون الذي يحكمهم من خلال النهج الديمقراطي أو أي شيء، كما أن المواطنين في الدولة العلمانية يشعرون بأنهم لا بد أن يتحركوا في عملية التشريع من خلال القواعد التي يملكونها، إما من خلال الإيديولوجية التي يؤمنون بها أو طبيعة الظروف الموضوعية التي يتحركون فيها، لا بد أن ينطلق الشعب من قاعدة في هذا المجال. كذلك المسلم الذي آمن بالإسلام يمكن أن يناقش الحاكم، ليقول له إن هذا الاجتهاد خطأ لينطلق بعد ذلك بالوسائل المشروعة لتحويل هذا الاجتهاد في فهم الشريعة الذي يعتبره خطأ إلى اجتهاد صحيح مثلاً.

إن عملية الإبداع ليست مجرد حالة ذاتية إنسانية، يغرق فيها الإنسان في ضباب الحديث عن الحرية المطلقة التي تجعل الإنسان يفكر في المطلق كما لو لم يكن في الأرض. إن مسألة الإبداع الإنساني، حين تتصل بحركة النظام لا بد أن تخضع للمصالح التي يركز عليها النظام وللضوابط التي يتحرك في داخلها النظام أو للقاعدة التي انطلق منها النظام. أما أن ننطلق نحن في عملية الإبداع الإنساني، كما يفكر فيها بعض الشعراء عندما يتحدث عن الحرية بالمفهوم الشاعري الذي يخلق في الخيال والفضاء ويريد للناس أن ينطلقوا في هذا المطلق باعتبار أنه لا يفكر في الأرض وإنما يفكر في الفضاء. إننا لا نفهم الإبداع الإنساني في هذا المجال ولذلك

رأينا أن فقهاء المسلمين، في كل تاريخهم، استطاعوا أن يبدعوا في حركة الشريعة في تنوع هذا الاجتهاد وتبدله من رأي إلى رأي.

■ في كتابه «نقد السياسة: الدولة والدين»، لاحظ الدكتور برهان غليون أن «الخطاب الإسلامي المعاصر يستغني عملياً عن مقولة الإسلام دين ودنيا ليحل محله شعار الإسلام دين ودولة بمعنى أن الدين (أي العقيدة) يطوي الدنيا في ثناياه ويتجه إلى السلطة للاستيلاء عليها أو إلغائها في خطابه» هل توافقه الرأي؟

● علينا أن ندقق في مفردات هذا الكلام، لنستطيع أن نستوضحه؛ لأننا لم نطلع على البحث كله، ونتصور بأن هذا الكلام يوحي بأن صاحبه لا يدقق في الكلمات، بالمعنى الذي يمكن أن تطل على المفاهيم العامة التي قد تعطيها كلمات أخرى. إن معنى كلمة «الإسلام دين ودنيا» ليس وارداً في القرآن وليس كلاماً نبوياً، وإنما هو كلام قاله بعض الإسلاميين عندما واجهوا المقولة التي تتحدث عن أن الدين هو لله وأن الدين يمثل علاقة بين الإنسان وبين ربه وأنه يتمحور في الجانب العبادي وفي الروحيات الأخلاقية في المطلق، لذلك عندما واجهوا هذا التعبير فإنهم أقرّوا كلمة الدين بمعناها المألوف من العلاقة الروحية المتصلة بالعقيدة وبممارسة العبادة، لذلك أضافوا إلى هذه الكلمة كلمة الدنيا. أي أن الإسلام يحثوي الدين بمعناه العقيدي والروحي المتصل بعالم الغيب كما يحتوي الدنيا في كل قضاياها في حركة الإنسان الفرد والإنسان المجتمع والإنسان الأمة وفي حركة الواقع التفصيلي على مستوى الحالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. بمعنى أن الإسلام يتحرك مع الدنيا في كل ما تمثله من قضايا ومفاهيم وأوضاع ووسائل وأهداف. مما يعني أن مسألة الدولة والحكم تمثل عنواناً من عناوين الإسلام، باعتبار أنها واجهة من واجهات الدنيا، لأنها تمثل تنظيم الدنيا التي لا يمكن أن تنظم إلا في نطاق سلطة ودولة.

وعلى هذا الأساس فإننا لا نعتقد أن كلمة «الإسلام دين ودولة» تختلف عن كلمة «الإسلام دين ودنيا»، إلا أن كلمة «الدولة» تحاول أن تعطي معنى الحكم في واجهة

مسألة الدنيا، باعتبار أن هناك الكثيرين ممن يعتبرون أن الإسلام لا يمثل حالة في الحكم بل حالة في الواقع، حتى أن الكثيرين يعتبرون الشريعة شريعة الفرد وليست شريعة المجتمع. ولكن كلمة الدولة تختزن في داخلها كل تفاصيل الدنيا، لأن الدولة في مفهومها الشامل تشرف على قضايا الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وكل حياته، لأن الدولة هي العنوان الذي يضم كل هذه المفردات. فعندما نتحدث عن الدولة نتحدث عن القانون وعن ساحة الصراع مع الآخرين وعن كل مفردات الحرب والسلم والعلاقات مع الآخرين وما إلى ذلك. لذلك أنا لا أتصور أن الكلمتين تختلفان في عمقهما وإن كانتا تختلفان في بعض إحياءاتهما، باعتبار أن كلمة الدنيا تواجه كلمة الآخرة وكلمة الدولة لا تواجه ذلك. إن الذين قالوا «الإسلام دين ودولة» لم يجعلوا الدنيا مختزنة في معنى الدين وإلا لما احتجنا أن نتكلم عن الدولة كلية.

■ الحقيقة أن غليون حدد كلامه بأن الإسلاميين المعاصرين يتجهون مباشرة إلى الدولة للاستيلاء على الحكم.

● نحن نفكر بهذه الطريقة على أساس واقعي، كيف؟ إننا نسأل كل الذين يملكون أفكاراً تتصل بالإنسان وبالحياة، كيف يتطلعون إلى هذه الأفكار؟ نحن عندما نفكر بالحرية أو بالعدالة أو القيم الأخلاقية الأخرى كالعفة والأمانة والاستقامة، فهل نتطلع إليها كقيم فكرية إنسانية روحية في الفضاء، أو علينا أن نجسدها في الأرض؟ من الطبيعي أن الذين يفكرون للواقع فإنهم يعملون على أن يغيروا الواقع على صورة فكرهم وأن يطلقوا فكرهم من أجل أن يتجسد ويتحول إلى واقع. عندما تكون القضية في هذا الإطار، فإننا نتساءل: كيف يمكن أن تكون هناك حركة للحرية بكل معانيها، ما لم يكن هناك حركة سياسية تواجه كل مفردات الحرية في الأرض؟ وكيف يمكن أن تكون هناك عدالة على مستوى الحكم والحاكم والقانون والناس، إذا لم تكن هناك دولة تخطط لتنظيم هذه العدالة وتجسيدها وحمايتها من كل مواقع الظلم ورعايتها لتصل إلى أهدافها؟ لذلك، أن يطلب الإسلاميون الحكم

ليس مزاجاً ولا مجرد شيء اكتشفوه فجأة وبدأوا يتحركون نحوه.

إن الإسلاميين يرون أن الإسلام يملك الشمولية على مستوى العقيدة والفقه الإسلامي على الأقل ويمثل هيكلاً متكاملاً لنظرية الحكم والقانون، وبالتالي فإنه يمثل حركة من أجل تغيير الواقع على صورة خط الحكم والشرعية، تماماً كما يفكر الآخرون بهذه الطريقة، مع ملاحظة دقيقة وهي أن الإسلاميين يرون أن الإسلام عاش تجربة الحكم منذ أن انطلق الإسلام إلى آخر العهد العثماني؛ قد ناقش في مفردات هذا الحكم، وقد ننتقد بعض خطوطه وبعض مفاهيمه وتصوراته وممارساته، ولكن تماماً كأي حكم آخر يأخذ عنواناً معيناً ويتحرك في خطوطه هذا العنوان وتكون هناك فجوة بين النظرية والتطبيق. لهذا، أن يتجه الإسلاميون نحو السلطة..... هو القاعدة أما أن ينكفئ الإسلاميون عن السلطة فهو الاستثناء، لأنه لا معنى أن تؤمن بإسلام يفكر بالأمة ويعمل على شمولية الشريعة ثم يختفي عن مواقع الحكم، لأن المسلم سوف يعيش عند ذلك ازدواجية بين ما هو الإسلام الشريعة وبين ما هو الواقع القائم.

■ إلى ما يجب أن يدعو الخطاب الإسلامي المعاصر والمستقبلي:

إلى بناء مجتمع سياسي يستعيد فيه الدين وظيفته الأخلاقية العليا معرفياً وللسلطة وظيفتها التدبيرية وليس العقائدية أم إلى مجتمع ديني للسياسة فيه دور ما؟

● ربما كان هذا السؤال في طرحه يفتقد إلى الدقة، لأننا عندما ندرس الإسلام فإننا نجد هناك تداخلاً بين الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والعلمي، باعتبار أن الدين يخاطب الناس في كل حياتهم، ومن هنا نجد الأسلوب القرآني يخلط لك مسألة تقوى الله بكل شيء في الحياة، كما يجعل الدنيا تتداخل مع الآخرة ويحدثك عن طاعة الله والرسول بنفس القوة التي يحدثك فيها عن طاعة أولي الأمر ويحدثك عن العدل إلى جانب الحديث عن الإحسان. وهكذا نجد أن الحديث عن

الجهاد يتحرك مع الحديث عن خوف الله وعن محبة الله ومع الحديث عن المستضعفين والمشردين وعن الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً، وما إلى ذلك.

إنني أتصور أن علينا أن نطرح إسلاماً بطريقة كلية، بحيث يستشعر الإنسان فيها الجانب السياسي من الموقع الديني، كما يستشعر جانب الحكم وجانب العبادة؛ لأن ذلك هو الإسلام الذي تتمازج فيه الأشياء وتتداخل فلا نستطيع أن نتحدث عن شيء للحكم، يبتعد عن شيء في الدين بل هو الدين كله كما أن الدين وجه السياسة كلها وهي التقوى كلها والدنيا كلها.

ربما تكون المرحلة بحاجة إلى تناول جانب معين من الإسلام في الجانب السياسي في مجتمع استوعب ذلك وفكر بأن السياسة ليست من الدين أو في مجتمع استغرق في الجانب السياسي، حتى غدا الدين بمعناه العبادي هامشاً لا يثير الانتباه؛ فقد نحتاج إلى أن نثير هذا الجانب بشكل مستقل ليكمل الجانب الآخر، ولكن علينا دائماً أن لا نهوّن من شأن العنصر الديني في أي جانب آخر من الجوانب الحياتية، لأن عمق الإسلام في مسألة الالتزام يتوقف على عمق الإحساس الديني في شخصية الإنسان فيما هي محبة الله وخوف الله والتطلع إلى الآخرة. لذلك لا بد لنا من أن نقدم الإسلام بكل عناصره ولا نتوقف عند عنصر معين، ليكون هو الواجهة بينما تكون العناصر الأخرى ثانوية.

■ وظيفة السلطة عقائدية أم تديرية؟

● إننا نتصور أن دور السلطة هو تربية الناس على الإيمان، من خلال تربيتهم على تدبير أمورهم والعكس صحيح. بمعنى أن السلطة إنما تستطيع أن تنفذ إلى إقامة النظام على أساس العدل، إذا كان المجتمع مجتمعاً يخاف الله ويراقب الله في نفسه وفي عبادته. لذلك فإن حركة التدبير في السلطة لا تنفصل عن حركة الإيمان.

■ تعتبر أغلب الدراسات في الفكر السياسي العربي المعاصر أن النموذج الغربي، المتمثل في النظام الديمقراطي، يبقى هو الأصلح

والأنسب لتطبيقه في الواقع العربي الحالي، ويرى آخرون أن هناك أزمة ثقة بين الإسلاميين وغيرهم انطلاقاً من مثالي السودان والعنف في الجزائر.

١. ماذا يمثل لك النموذج الديمقراطي الغربي، ألا يمكن اعتباره مرحلة ضرورية في حياة المجتمعات لإشاعة قيم الحرية على مستوى المجتمع والدولة.

٢. بقطع النظر عن مثالي السودان والجزائر، كيف يمكن لخطاب الإسلاميين أن يوجد أجواء ثقة عند غيرهم؟

● أما الحديث عن النموذج الغربي للديمقراطية باعتباره الأنسب والأصلح للواقع العربي فإنني لا أعتقد أن عملية إسقاط هكذا نموذج نتج عن ذهنية تعيش في أجواء محددة، يمكن أن تنجح بشكل ألي في مجتمعاتنا العربية. وأكاد أقول إن مجتمعاتنا تعيش الذهنية الشرقية، ذهنية «البطل» ولا تنسجم مع عقلية المؤسسة إلا من خلال المؤسس؛ الأمر الذي يجعل تأثير البطل في الواقع الشرقي أكثر من تأثير أية مؤسسة أخرى ولهذا نجد هذا الالتزام الديني بالأشخاص في كل الأديان الشرقية يتقدم على الالتزام بالدين نفسه ولذلك فإن التطور الديني الشعوري يحول مسألة الالتزام بالأشخاص إلى نوع من العبادة وإلى حالة تقرب من الحالة الوثنية فتستغرق في الشخص أكثر من الاستغراق في قيمة ومفاهيمه.

نحن نتصور أن الديمقراطية الغربية ليست هي النموذج الأمثل للمرحلة العربية من خلال طبيعة التركيبة الذهنية. نحن لا نمانع وجود فئات تعيش قلق الحرية ومعنى التعددية في تفكيرها ولكن هذه الفئات بالذات، إذا نزلت إلى الأرض واستطاعت أن تمسك بزمام الحكم فإن أصحابها يتخلّون عنها بسهولة، ولعل أفضل دليل على ذلك هو ديمقراطية الجزائر فقد لاحظنا أن الأسلوب الديمقراطي الذي ساهم في نجاح جبهة الإنقاذ قد انتفض عليه وعلى نتائجه تحت تأثير أن الديمقراطية لا يمكن أن تحتضن غير الديمقراطيين وأن الديمقراطية لا يمكن أن

تلغي نفسها وأن العالم الثالث ليس مهيباً لأن يحكم بالطريقة الديمقراطية وما إلى ذلك من الكلمات التي سمعناها ما معنى ذلك؟ معنى ذلك أن كل هؤلاء ليسوا مستعدين ليقبلوا بنتائج الديمقراطية إذا كانت في غير صالحهم، لا سيما إذا كانت في صالح الدين الذي يتخذون منه موقفاً عدوانياً بطريقة غير ديمقراطية.

لذلك فإنني أتصور أن هذا الجو الذي يعيشه الإنسان العربي، حتى المنتمي إلى الفكر العلماني، لا يتحرك عن فوارق أساسية بين هذا المثقف أو ذاك، لأن المثقف يعيش في عقله ثقافته ولكنه يعيش في إحساسه بداوته. لذلك فإنني أشك أن يكون النموذج الغربي هو النموذج الأمثل في هذه المرحلة العربية الراهنة. من الممكن جداً أن ينطلق النموذج الغربي في الشكل لينجح ولكنه عندما يقترب من العمق فإنني أشك في استمراريته من ناحية واقعية.

أما الحديث عن تجربة جبهة الإنقاذ فإن كانت القضية مثارة في أسلوب العنف فإن الآخرين، لا سيما القوميين العرب والماركسيين، هم آخر من يحق لهم التحدث عن العنف، لأننا نعرف أنهم مارسوا العنف بأقصى أساليبه لمواجهة الآخرين سواء كان في مواجهة الماركسي للقومي أو في مواجهة القومي للإسلامي أو الوطني أو ما إلى ذلك.

أما إذا كانت المسألة تتعلق بمضمون الخطاب السياسي في جبهة الإنقاذ، باعتبار الثغرات الموجودة في داخله والعفوية فيه، فإننا قد نتفق معهم في ذلك ولكن إسلامي جبهة الإنقاذ ليسوا بدعاً من الناس. نحن نعرف أن الديمقراطيات العربية، إذا صح التعبير، قد تحمل إلى الحكم أشخاصاً شبه أميين أو منحرفين في مسألة الحرية. إننا عندما ندرس أكثر الرموز التي تحكم البلاد العربية والتي دفعتها القومية العربية إلى هذا الموقع أو من كان يمزج بين الجانب الوطني والقومي والاشتراكي، إن مثل هؤلاء لا يختلفون عن بعض الإسلاميين الذين يتحدثون للناس بطريقة معينة لا تلتقي بمستقبلهم وتطلعاتهم.

إن الإسلاميين لم يدخلوا التجربة الحية في الساحة الواسعة إلا أخيراً بينما

انطلق القوميون من أكثر من خمسين سنة في تجربتهم السياسية وذلك قد اختلف مع بعض القوميين الذين يقولون أن التجربة القومية لم تفشل.

إنني أتصور أن الموقف السلبي للقوميين والاشتراكيين والشيوعيين ضد نتائج الانتخابات في الجزائر، يمثل نكسة لكل الخط الديمقراطي الذي يزايدون به على الإسلاميين. «ومن كان بيته من زجاج فلا يضرب الناس بالحجارة».

■ ومع ذلك كيف يمكن للإسلاميين أن يوجدوا أجواء الثقة؟

● أما مسألة إعادة الثقة فإننا نتصور أن الحوار الهادئ، الذي يدرس الأمور والخلفيات ومعطيات الساحة والأوضاع الخارجية المحيطة، يمكن أن يقنع الجميع ويكشف لهم أن ما يجمعهم أكثر مما يفرقهم. ولكن المشكلة أن هناك أناساً يعملون على إنتاج عناصر اللاثقة، حتى من مواقع عناصر الثقة. وهناك أناس لا يريدون أن يقتنعوا بصوابية أي خط إسلامي ويريدون أن يتحدثوا دائماً عن الإسلاميين بأنهم ظلاميون ورجعيون.

إننا نتصور أن هناك في المجموعات الإسلامية من يحمل بعض ملامح الرجعية والتخلف والجهل، تماماً كشأن القوميين والماركسيين. إن دراستنا لنوعية الحملة القاسية التي توجه ضد الإسلاميين، حتى في مستوى الشتائم من القوميين والماركسيين، تدلنا على أن المطلوب ليس هو إعادة الثقة بل تسجيل النقاط ضد الإسلاميين.

■ إذا كنت تعتبر أن الديمقراطية الغربية لا يمكن تطبيقها في المنطقة العربية باعتبار المنطقة - كما قلت - تخضع لذهنية شرقية. ما هو المطروح حينئذ وفي هذه المرحلة بالتحديد لتوفير مناخ الحريات والحفاظ عليها؟

● أتصور أنه من الضروري إعادة تركيب الذهنية العربية على أساس مبادئ الإسلام، لأنك عندما تعمل على إعادة الذهنية العربية على أساس الديمقراطية

الغربية فإن عليك أن تلتزم كل أنواع الحريات الموجودة في الغرب، بالطريقة التي تتصوف فيها الحرية في الوجدان، حتى تكون حرية الجنس وغيرها في نطاق الحريات الفردية من القضايا التي لا بد من مراعاتها باعتبارها تتعلق بحقوق الإنسان.

لا يمكن أن نتحدث عن ديمقراطية غربية، بعيداً عن القاعدة الفكرية التي يلتزمها الغرب. فهناك فلسفة تختلف عن فلسفتنا، ولذلك فإن الغربي ينطلق في ممارسة الديمقراطية من ذهنية تنسجم مع خطه الفكري، أما الشرقي فإنه يمارسها بطريقة أخرى، بحيث تشعر بغربة هذه الديمقراطية المطبقة، لأنها تبتعد عن جوها الفكري الأساسي.

إن بإمكانك أن تأخذ بالأسلوب الديمقراطي في المسألة السياسية على الشاكلة الإيرانية، بشرط أن تحصنّها بالمفاهيم الإسلامية التي تؤكد المضمون الإسلامي في داخل الديمقراطية، بحيث تمارس حركة الإسلام في الواقع السياسي بطريقة ديمقراطية من دون أن تكون الديمقراطية، كخط فكري، أساس الذهنية الإسلامية.

■ الديمقراطية المقصودة هي آلية حكم وتداول السلطة وتعددية الأحزاب...

● إن مسألة التعددية والحرية والدستور الديمقراطي في التشريع يمكن بحثها في إطار النظرية الإسلامية كقضايا نظرية، لأنك عندما تبحثها من خلال النظرية الغربية فعليك أن تقبلها جملة وتفصيلاً، لأن هذا النوع من الاختلاف في نقطة هنا ونقطة هناك في الشكل لا يمكن أن يخفي القاعدة الأساسية التي تجمع الكل في نطاق واحد.

■ طيب، من خلال النموذج الإسلامي ماذا تطرح؟

● إنني أتصور أن الطريقة التي كان يواجه بها النبي محمد (ص) القضايا الإنسانية في إطلاق حرية الرأي الآخر، وكما مارس ذلك الخلفاء الراشدون يمكن أن

تكون دليلاً من ناحية الخط العام، لأن تعقيدات الواقع جعلت المسألة تسير في دهايلز طويلة.

■ يمكن إطلاق هذه الحريات من خلال التعددية الحزبية؟

● من الممكن جداً، لكن علينا أن نحصن الواقع بالإسلام. إن المسألة التي تُطرح هي: عندما تتحرك، التعددية الحزبية، ماهي الوسائل التي تنطلق منها لتغيير الواقع والإنسان؟ إننا نلاحظ، في الوسائل الديمقراطية للانتخابات الغربية، كثيراً من الأمور غير الأخلاقية وغير الحضارية التي تجتذب الناخب ليصوّت لهذا أو لذاك. فنلاحظ في دولة كبرى كالولايات المتحدة أن الشعب الأميركي عندما ينتخب رئيساً أو نواباً، فإنه ينتخبهم على أساس القضايا الداخلية بنسبة ١٠٪ من دون أن يدرس حركة أميركا في العالم، ولذلك فإنه لا يعاني أية مشكلة في كل ما تصنعه أميركا في العالم. وهكذا نجد أن العناصر التي تجتذب الناخب، قد تتحرك من خلال الملامح الشخصية لهذا المرشح أو ذاك، أو من خلال الأوضاع الخاضعة لبعض الخطوط الاقتصادية هنا وهناك. إن الوسائل الديمقراطية التي تعتمدها الأحزاب قد لا تكون الوسائل الجيدة التي تقود إلى نتائج لمصلحة الناس.

■ عفواً سماحة السيد. مثل هذا الخطاب الذي لا يحسم بصورة واضحة موقفه من قضية الديمقراطية، ألا يمكن أن يوجد ذريعة لأنظمة الحكم العربية لكي تقصي الإسلاميين بدعوى أنهم سينقلبوا وينسفوا الديمقراطية بعد استلامهم السلطة؟

● إنني أتصور أن الأنظمة العربية قررت إبعاد الإسلاميين عن الحكم، لأن الاستكبار العالمي قرر ذلك وأعطاهم توجيهات في هذا الموضوع؛ ولذلك فإن الإسلاميين، مهما تحدثوا بطريقة ديمقراطية فلن يكثر الآخرون بذلك. نحن نلاحظ أن الإسلاميين في تونس تحدثوا عن الديمقراطية حتى انتقدهم الإسلاميون في بلدان أخرى واعتبروا مثل ذلك الحديث انحرافاً فكرياً. كما أن الإخوان المسلمين في مصر يتحدثون الآن عن الديمقراطية ويطالبون بحقهم في ممارسة العمل السياسي

على أساس الإسلام بطريقة حضارية، ومع ذلك لم يحصلوا على شيء. فالقصيدة حينئذٍ لم تكن مرتبطة بمنطق الإسلاميين بل بالقرار السياسي للدولة، في العالم الثالث والمنطقة العربية، القاضي بإبعاد الإسلاميين وكل الذين ينادون بالتغيير لمصلحة الشعوب.

■ يطالب الإسلاميون بالحرية في أقطار تواجدهم. هل يمكن أن يسمح هؤلاء، إذا حكموا في المستقبل، بالحرية لغير المسلم أولاً، ولغير الإسلامي ثانياً في المعارضة والنشاط والتعبير وحتى المشاركة في الحكم؟ ثم ما هو في هذا الصدد تعليقك أو تفسيرك لما يلاحظ أو يقال عن انعدام هذه الحرية في بلدين إسلاميين مثل إيران والسودان؟

● إنني من القائلين بأنه ليس في الإسلام خط فكري يمنع من إعطاء الحرية للإنسان الآخر، الذي يختلف معه؛ سواء كان إنساناً مسلماً يختلف معنا في فهم الإسلام الحركي أو كان غير مسلم يختلف معنا في دينه أو يختلف معنا في خطه العلماني. لأننا نلاحظ في المنهج القرآني أن القرآن الكريم تحدث إلينا عن الفكر الآخر، عن الكفر والشرك وأهل الكتاب والمنافقين والنفاق، كما تحدث لنا عن مفردات الكلمات التي واجه بها المشركون النبي (ص) في مسألة شخصه وقرانه، بالمستوى الذي يمكن لأي إنسان يقرأ القرآن بعد كل هذه القرون الطويلة أن يقف في حالة شك؛ مما يعني أن الإسلام لا يتعقد من كل الوسوس أو الأفكار المضادة التي تنشأ من عرض الفكر الآخر، لأنه يؤمن بقدرته على مواجهة الفكر الآخر في وسوسه أو معطياته، باعتبار أنه يتحدى بكل قوة ليقول: (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين).

وإذا كان بعض الناس يقولون إن القرآن طرح الفكر الآخر إلى جانب الرد القرآني على ما يثيره هذا الفكر وبذلك فهو لا يعبر عن حرية فكر يأخذ مجاله في التعبير عن نفسه في مواجهة الفكر الإسلامي بشكل منفرد بعيداً عن الرد الإسلامي عليه الذي قد يأتي بعد مدة، فإننا نتصور أن طرح الفكر الآخر، حتى مع الرد، لا

يمنع إثارة الشكوك التي قد تلتقي مع الفكر الآخر، لأنَّ البعض قد لا يقتنع بالرد أو قد لا يفهمه، مما يجعل الخطر باقياً في إمكانات انفعال الإنسان بالفكر الآخر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ الذين يمنعون حرية الفكر يفلسفون ذلك باعتباره يعني حرية الكفر وحرية الباطل وبالتالي العمل على تقوية الكفر وتقوية الباطل في قواعده الأساسية، مما يبتعد عن الهدف الأساسي للإسلام في تأكيد الحق وتركيز الإيمان، الأمر الذي يجعل الحرية قوة مضادة يمكن أن تسقط الإسلام، تماماً كما هي القوة المضادة البشرية المسلحة التي يمكن أن تهجم على بلاد المسلمين. إذ ليس هناك فرق بين أن تعطي الحرية لجيش يخترق بلاد المسلمين أو تعطي الحرية لفكر يخترق عقائد الإسلام، هكذا يقولون، ولكننا لا نتصور القضية بهذا الحجم، لا سيما في العصر الحاضر إذ نلاحظ أنَّ قمع الفكر بالمطلق قد يثير الكثير من السلبيات تجاه الحكم الإسلامي، بحيث يؤدي إلى حملة عدوانية ظالمة تهدد استقرار وسلامة الدولة الإسلامية هنا وهناك، على أساس القوى المضادة، مما يجعل النتائج السلبية التي تحدث من خلال حجب الفكر أقوى من النتائج السلبية التي قد تحدث من خلال إطلاق الحريات؛ الأمر الذي يجعلنا ندخل في دراسة لموازن القوى التي تواجه الإسلام في حكمه ودولته وحركته.

النقطة الثانية هي أن الفكر عندما يُضطهد فإنه يتخذ لنفسه عمقاً في الوجدان الإنساني كأبي شيء إنساني يُغلق أو يُقمع أو يُضطهد، مما يجعل الاهتمام به والعطف عليه أكثر وهذا ما لاحظناه في كل الحركات السريّة المضطهدة من قبل أي حكم كان فإنَّ الاضطهاد قد استطاع أن يعطي لفكر هذه الحركات ولامتدادها السياسي والثقافي بُعداً أكبر مما لو أعطيت هذه الحرية، لأن الناس يثيرهم الجو الخفي كما يثيرهم الإنسان الذي يتحدى الضغط. لذلك فإننا نتصور أنَّ خلق الحرية للفكر المضاد قد يعطي قوة لهذا الفكر وضعفاً للفكر الإسلامي في انفتاح الوجدان الإنساني عليه أكثر، مما لو أعطينا هذا الفكر حريته.

إننا عندما نتحدث عن ذلك، لا نتحدث عن حرية تُعطى للفكر الآخر بطريقة مطلقة أو فوضوية بل لا بد من إيجاد الضوابط التي يمكن أن تجعل هذا الفكر يقف عند

حدودٍ معينة من خلال ما يطرحه الإسلام من فكرٍ، وما يتحرك فيه من خطوطه الثقافية، بالمستوى الذي يجعل الفكر الآخر غير ذي موضوع في المسألة العلمية أو على الأقل يثير من حوله الكثير من الجدل، مما يجعله فكراً عادياً كأي فكر آخر يمكن للناس أن يرفضوه، في الوقت الذي يمكن لهم فيه أن يأخذوا به.

إننا نتصور أن إيجاد خطة مدروسة على المستوى الثقافي والسياسي والإعلامي يمكن أن تضبط حركة هذه الحرية في الاتجاه المضاد وأن تمنحنا إيجابيات هذه الحرية بالنظرة الإنسانية للإسلام وتخلصنا من كثير من السلبيات. أما الحديث عن دولتين...

■ عفواً قبل ذلك سماحة السيد، هل يعني قولكم أن مجال الحرية مقتصر على المسائل الفكرية ومجرد إبداء الرأي دون المشاركة في صياغة البرامج العامة للدولة؟

● عندما نجعل حركة الحرية في المسائل الفكرية والدوائر الثقافية فإننا نعطي الناس كل الحرية في التعبير عن أفكارهم في دوائر ثقافية مفتوحة، في الوقت الذي يقف فيه الإسلام ليواجه هذا الفكر؛ أو أن نفسح المجال أمام الأطر التي تناقش الفكر الإسلامي مع أطر تناقش فيها الأفكار الأخرى بحيث يطلع الناس على الفكرين. وإذا كنا نزعّم أن الفكر الإسلامي هو الأقوى فإن المعركة لن تكون في صالح الفكر الآخر.

إن الحرية لا تقتصر على المسائل الفكرية والعقائدية بل أيضاً على المسألة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وليست هناك أية مشكلة أن يمنح الإسلام الذين يعيشون في الدولة الإسلامية الحرية في نقد الحاكم والحكم والخطة الاقتصادية والتجربة الاجتماعية، لأن الناس قادرون على التفاهم فيما بينهم. وقد تجد إنساناً كافراً يعارض برنامجاً اقتصادياً أو اجتماعياً أو سياسياً تنفذه الدولة إذا لم تكن فيه مصلحة للناس كافة. فهذه الظروف المتصلة بالواقع الاقتصادي والثقافي والسياسي والأمني للناس، لا تخضع دائماً للخطوط الفكرية الإسلامية

بحيث يكون هناك فارق بين خطٍ إسلامي وآخر غير إسلامي. ربما تتداخل الخطوط الفكرية مع الخطة الواقعية في بعض الحالات، ليطرح إنسان ماركسي برنامجاً اقتصادياً يلتقي بالخطة الماركسية أو ما إلى ذلك، ولكن هذا لا يشكل خطراً في الدائرة العامة للدولة عندما تملك الدولة إمكانات القيام بخطتها الاقتصادية، حتى مع وجود المعارضة التي لا تكون شاملة لكل الساحة. كما أنها تملك مواجهة الخطة الأخرى بخطة إسلامية. إننا نتصور أن هناك مساحة كبرى لقضية الحرية على مستوى المسألة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية.

أما الحديث عن التجربة الإيرانية والسودانية، باعتبارهما دولتين تتخذان الإسلام عنواناً لهما، فإنني أتصور أن هناك مساحة كبيرة من الحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية قد لا تكون هناك مساحة كبرى في المسألة الثقافية وهناك مساحة واسعة في المسألة السياسية من حيث إعطاء الأحزاب الأخرى حريتها في العمل في داخل هذه الدولة أو تلك.

إن دولة إيران التي عاشت ما يشبه الحرب العالمية ولا تزال تواجه الأخطار من أكثر من جهة ولا تزال تعمل على ترتيب البنية التحتية حتى تستطيع أن تتماسك، إنها قد لا تستطيع أن تتحمل حالة اهتزاز سياسي وفكري، يمكن أن يشارك في المزيد من الاهتزازات في توازنها الداخلي والخارجي. وهكذا بالنسبة إلى السودان التي تعيش حرباً مدمرة في أرضها ومؤامرات خارجية. إن هاتين الدولتين الإسلاميتين تعيشان ما يشبه حالة الطوارئ ولا تعيشان حالة طبيعية في وضع اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي مستقر. وإنني أتصور أن الحديث عن حرية فضفاضة واسعة في وضع غير عادي أمر لا يحمل الكثير من الواقعية والموضوعية.

ومع ذلك فإننا نعتقد أن هذا القدر من الحرية في مواجهة النظام والسياسات الحكومية يمكن أن يمثل مقداراً جيداً، فقد لا نجد في أكثر بلدان المنطقة معارضة سياسية وإعلامية كما نجده في إيران، فالناس الذين يلتقون نقاط الضعف في النظام الإيراني أو في الواقع السياسي في داخل الجمهورية الإسلامية، يأخذون

ذلك من خلال الصحف الصادرة في إيران ومن خلال المعارضين الذين يتحدثون بالصوت العالي.

إنني أتصور أن إيران لم تستكمل تجربتها الإسلامية على مستوى الاستقرار الداخلي، وهكذا نجد أن السودان تعيش مثل هذا الاهتزاز. ولذلك قد لا يكون من الطبيعي أو من العدالة أن نطلب منهما أن يتصرفا تماماً كما لو كانتا دولتين مستقرتين. إنهما حتى الآن لم تستكملا الشروط الأولى للتجربة الإسلامية ولذلك فإن القضية لا بد أن تواجه كثيراً من التطورات في المستقبل.

■ نفس هذا التفسير وهذا المنطق قد وجد أثناء فترة عبد الناصر وينسحب حالياً على سوريا والعراق.

● إنني أتصور أن المسألة قد تكون في بعض القضايا بهذا المستوى ولكننا نعرف أن هناك بلداناً لا تزال تفرض قانون الطوارئ في الوقت الذي ليس له أي أساس أو مبرر خارجي أو داخلي. إننا نلاحظ أنه ليس في إيران قانون طوارئ، فالدولة الإسلامية لم تفرض هذا القانون منذ أن وجدت بينما نجد أن أغلب الدول العربية تفرض قانون الطوارئ. إننا نتصور أن إيران، الدولة الوليدة في الخط الإسلامي، تمثل خطوة متقدمة جداً على كل دول المنطقة بالرغم من نقاط الضعف الموجودة في التجربة الإسلامية.

■ وكيف ترى مصر - عبد الناصر في هذا المجال خصوصاً وأن البلد كان في حالة مواجهة مع «إسرائيل»؟

● لعل مشكلة مصر - عبد الناصر أنها انطلقت في خطوط عامة بعيدة عن الخطوط التفصيلية الواضحة، مما جعل التجربة غائمة؛ كما أن الطريقة التي أُدبرت بها مسألة الحكم، كانت طريقة دولة المخابرات. إننا لا نجد في إيران دولة المخابرات، هناك مخابرات موجودة في إيران كأني دولة ولكن القانون هو الذي يحكم، قد تناقش في طبيعة هذا القانون، قد تناقش في بعض طريقة تطبيقه، لأن الناس الذين يحكمون ليسوا معصومين ولكن لا نستطيع أن نقول: إن إيران دولة

مخابرات بل نستطيع أن نقول: إن دولة عبد الناصر في المراحل المتأخرة منها كانت دولة مخابرات بالمطلق، هناك فرق بين أن تضغط على الحريات على أساس أمن الدولة وبين أن تلغي الحريات على أساس حفظ واقع الحكم.

٣. الإسلاميون والحوار:

■ ما هي عناصر منظومة الحوار الإسلامي/ الإسلامي، إذا صح التعبير، وما هي شروطه ثم هل أن الحوار خصوصاً في ما بين الإسلاميين الحركيين يصل إلى أصل المشروع الإسلامي فكرياً ومنهجياً أم يقتصر على التطبيقات فحسب؟

● عندما نتحدث عن الحوار الإسلامي/ الإسلامي فإنني أعتقد أن المنهج القرآني للحوار هو الذي يحدد لنا شروطه. فالقرآن الكريم علّمنا في البداية أن نعيش روحية الحوار بأن ننطلق على أساس أن كل منا يريد الحق وأن لا تكون المسألة مسألة تنازع وتخالف ومحاولة لتسجيل النقاط لحساب هذا على ذاك.

وثانياً أن نعيش الإخلاص للإسلام في حوارنا هذا، لا أن نعيش الإخلاص لمواقفنا ومراكزنا وامتيازاتنا. والثالث أن نملك أسلوب الحوار الذي يتمثل في تفريغ الحوار من أي عنصر ذاتي على ما تمثله الآية الكريمة (إِنَّا وَإِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ...) وفي الانطلاق نحو مواقع الخلاف من مواقع الوفاق كما في الآية الكريمة (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) وأن ننطلق إلى الثوابات الإسلامية عندنا وهي كتاب الله وما صحّ من سنة نبيه، لنرجع كل خلاف إليه على أن نتفق على المنهج الذي نستطيع أن نفهم فيه الكتاب أو نوثق أو نفهم فيه السنة.

إنني أعتقد أن الحوار الإسلامي عندما ينطلق من موقع الإخلاص والحق لله والإسلام ولأهله؛ بحيث تكون المسألة هي أن نكتشف أين هو الإسلام وما هي الخطوط الأصيلة فيه وأن نملك الصبر على مواجهة كل الحساسيات التي يمكن أن يثيرها الحوار وكل الإسقاطات التي يمكن أن يصاب بها هذا الفريق عندما يبدو له

بأنّ التزامه الفكري خاطيء. إنني أعتقد أنّ المسألة تختصرها كلمة واحدة وهي: (كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم) إنّ هذه الآية تتصل بالواقع الاجتماعي أو واقع العدالة في الخصومات. ونحن بحاجة إلى عدالة الحوار في هذا المجال.

أما بالنسبة للحركات الإسلامية فإن حاجتها للحوار قد تغلب الحاجة العامة الإسلامية وذلك لأنها تعيش في ساحة التحدي، لأنّ أي خلاف في ما بينها وأي انقسام في صفوفها قد يترك تأثيراته على مسألة الهزيمة والنصر في هذه المعركة أو تلك. ولا أعتقد أنّ الحوار الذي لا بد أن يدور بين الإسلاميين ينبغي أن يقتصر على التطبيقات وإن كانت التطبيقات تمثل مواقع ميدانية لا بد من التحرك نحوها بطريقة حاسمة، حتى لا تسقط الوضع الميداني في ساحة المعركة؛ ولكننا نعتقد أنّ من الضروري جداً أن تجد الحركة الإسلامية الواعية الوقت الكافي، ولو على هامش المعركة، في سبيل دراسة تأصيل الإسلام في المسألة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، لأنّ ذلك سوف يثبّت الأرض أكثر وسوف يوجي للإسلاميين بأنّ التزامهم بالموقع الواحد ليس التزاماً تفرضه الظروف السياسية الطارئة بل تفرضه القاعدة الإسلامية الواحدة. ومن الطبيعي أنّ مسألة الحوار في هذا الجانب يحتاج إلى روح إسلامية علمية حركية روحية مخصصة لله ولرسوله وللمسلمين.

■ هل هناك مجالات يمكن أن يقف عليها حوار إسلامي/ علماني، وما هي مضامين الخطاب الإسلامي الذي يمكن أن يخرج العلاقة بين الطرفين من نفق التفتت والخصومات؟

● إنني أعتقد أنّ الحوار الإسلامي/ العلماني كان منذ بدايته بين الإسلام وبين العلمانية والكفر والشرك والقضايا المتحركة حول حقوق الإنسان والمرأة وكثير من القضايا. إنه حوار تاريخي أثبت فيه الإسلام بأنه كان موضوعياً جداً في ساحة الحوار وبذلك فإنّ حوار الإسلام مع العلمانيين هو أمر تفرضه حاجة الدعوة

الإسلامية إلى الانفتاح على الآخر وإلى محاولة دراسة ما لدى الآخرين من مفاهيم ومن قضايا، حتى يمكن هداية الآخر أو التفاهم معه على القواسم المشتركة التي قد يحتاجها الآخر وقد يحتاجها المسلمون في بعض مواقع الصراع، سواء على مستوى العناوين الفكرية أو السياسية أو الواقع الميداني في أكثر من موقع.

لذلك فإنني أتصور أن هذه المسألة تمثل ضرورة وأن الإسلام لا يستطيع أن ينعزل عن الساحة التي يتحرك فيها العلمانيون، ليطرأوا بصماتهم على حركة العصر كلها في المجالات العامة والخاصة. كما أن الانعزال ليس من شأن الإسلام، لأنه هو حركة منفتحة على ساحة الصراع لدى الآخرين.

أما مسألة ما هو الخطاب الذي يمكن أن يثيره الإسلاميين فأعتقد أن الحديث عن الكلمة السواء وعن الروح الموضوعية في الحوار وعن القواسم المشتركة يمكن أن يغني ساحة اللقاء، بحيث لا يشعر العلمانيون بالانفصال التام عن المجتمع الإسلامي بل يشعر المسلمون والعلمانيون معاً بأن هناك مواقع لقاء، حتى وإن اختلفت في قواعد الانطلاق؛ إذ يكفي أن تكون لنا مواقع لقاء، لأنها تعطينا جواً حميماً يمكن أن يغير الحالة الروحية والنفسية التي يحملها فريقٌ تجاه آخر بطريقة سلبية.

■ كيف يمكن للتيار الإسلامي أن يطور الخطاب بالدعوة نحو العالم؟

● إن تطوير خطاب الدعوة ينطلق من مواجهة المتغيرات العالمية في القضايا الأساسية، التي تحكم الخط الفكري والثقافي والسياسي والاجتماعي للعالم. ومن هنا فإن القضية لا تعيش في تصور تجريدي، يجلس فيه الإنسان المسلم ليفكر بالطريقة التي يواجه فيها المتغيرات في العالم. بل إن المسألة تحتاج إلى أن يحدق المسلم بأرض الواقع ليجد ما تحتوي عليه من متغيرات ومعطيات، ليطور خطابه على هذا الأساس ولينقله من موقع إلى موقع.

إننا نعرف أن القرآن يضع الإيمان بالله في أولويات الخطاب الإسلامي للعالم

ولكننا نتصور أنّ أساليب الدعوة إلى الإيمان بالله لا تقتصر على الشكل المباشر بل يمكن لك أن تنطلق من المسألة السياسية أو الجهادية أو الاقتصادية أو الاجتماعية بحيث تستطيع أن تحرك هذا الجانب وذلك من خلال المفردات الإيمانية، بحيث تجعل الإنسان الآخر وجهاً لوجه أمام الإيمان بالله. لذلك إنني أتصور أنّ المسألة تتصل بالمستوى الثقافي للإسلاميين في حركة الدعوة إلى الله التي تحتاج إلى أن تنطلق من خلال الكتاب في خط النظرية ومن خلال الحكمة في خط التطبيق.

■ هل تقصد أن الطابع أو المضمون العام لهذا الخطاب يحسن أن يكون عقائدياً؟

● إن مضمون الخطاب سوف يكون متصلاً بالقضايا التي تتحرك في الواقع ولا بد أن نلاحظ في الخطاب، من حيث هو أسلوب فكري أو عاطفي أو شعائري، طبيعة الموقع الذي يتحرك فيه العالم. فقد نحتاج إلى الأسلوب الفكري أو العملي أو العاطفي وقد نحتاج أن ننطلق بالخط الفكري بشكل مباشر أو أن نلتف على المفردات التي تثير اهتمام هؤلاء الناس، لأنك لا بد أن تخاطب الناس بما تمثله اهتماماتهم وعليه فإنّ الاهتمامات هي التي قد تحدد لك أسلوب ومضمون خطابك.

■ مثل الفكر القومي العربي بعد انتصار ثورة يوليو سنة ٥٢ في مصر نموذجاً للأمة العربية لعقود ثلاثة على الأقل. في الأثناء كان التصادم هو الطابع العام لعلاقة العربيين بالإسلاميين. أولاً: هل تعتبرون أن تناقضاً فكرياً جذرياً بين القوميين والإسلاميين هو الذي دفع إلى حتمية التصادم؟ وثانياً: ما هي نظرتكم للقومية العربية؟ وثالثاً: ما هي في نظركم الروابط بين العروبة والإسلام؟

● عندما نريد أن ندرس أساس الفكر القومي فإننا نراه يتصادم في عمقه مع أساس الفكر الإسلامي، لأنّ الفكر الإسلامي ينطلق من قاعدة الوحي الذي أنزله الله على رسوله، باعتبار أنه يمثل الحقيقة فيما يتحدث به عن الكون في بدايته ونهايته وطبيعته وفيما يتحدث به عن الإنسان وعن حركته وأهدافه وأوضاعه، ككائن

حي مسؤول في الكون أمام الله. وهكذا في نظريته الامتدادية التي لا تتمحور حول منطقة أو جماعة معينة. أما الفكر القومي فإنه ينطلق من الاستغراق في مجموعة معينة من الناس بعيداً عن أية معطيات غيبية أو دينية. إنه ينطلق من فكرة أن هناك قوماً من الناس، في أرض محددة، في عناصر معينة، لا بد من أن يلتقوا ويجتمعوا ويفكروا لأنفسهم من موقع الخصوصية الذاتية والموضوعية التي ترفع مستواهم، يقطع النظر عن أية حالة أخرى وأية جماعة أخرى.

فالفكر القومي يستغرق في داخل هذه الخصوصية التي تمثل محوره، بحيث تكون نظريته إلى العالم منفتحة على ما يرتبط بهذه الخصوصية ولا يتحرك في العالم من خلال المواقع الإنسانية في ذاتياتها أو في آفاقها الواسعة. من خلال ذلك نستطيع أن نؤكد أن الفكر القومي علماني بطبعه، بينما الفكر الإسلامي هو ديني في قاعدته.

ومن هنا يختلف الفكر القومي عن الفكر الإسلامي من حيث طبيعة القاعدة والنظرة إلى الأمور ومن حيث معنى الشمولية هنا في الفكر الإسلامي والمحدودية هناك في الفكر القومي. إن الحديث عن التناقض قد لا يكون دقيقاً بهذه المسألة. إننا نتحدث عن الاختلاف، أما التناقض فينطلق من مضمون أن فكراً ما يمثل الإيجاب بينما يمثل ذلك السلب. إن القومية قد تلتقي بالفكر الإسلامي في بعض مواقعه وحركته وقضاياها وأهدافه المرحلية ووسائله، لذلك لا نعتقد أن هناك حتمية للتصادم بينهما ولكن، من حيث طبيعة حركية الفكر الإسلامي وحركية الفكر القومي، من الممكن أن يكون هناك تصادم بينهما، عندما يريد أن يؤكد الفكر القومي ذاته في نفس الموقع الذي يريد أن يؤكد فيه الفكر الإسلامي ذاته.

■ مثلاً.

● مثلاً عندما نريد أن نقيم المنطقة العربية على الفكر القومي فلا بد أن ننطلق في دراسة قضاياها من ذاتية القومية في خصائصها ومصالحها، بعيداً عن مصالح أية فئة أخرى وبعيداً عن أي التزام ثابت بأية شريعة معينة. بينما يكون الالتزام

بالفكر الإسلامي خاضعاً للنظرة الشمولية للإنسان كله وللعالم كله وللحياة كلها؛ بحيث تكون خصوصية هذا الموقع هنا مقارنة بخصوصية المواقع الأخرى، فتكون دراسة المسألة على أساس النتائج التي تخرج من خلال أولوية الخصوصيات هنا والخصوصيات هناك في الساحة العامة، إنه تماماً كما هو الأفق العالمي والأفق المحلي في نظرتة للأشياء أما ما هي نظرتنا إلى القومية العربية؟

القومية العربية عندما نخرجها من الخصوصية الإيديولوجية التي يفرضها الفكر القومي فهي حالة إنسانية تمثل أمة من الناس، يُطلق عليهم اسم العرب، يلتقون في اللغة والأرض وبعض الخصائص الاجتماعية والتاريخية التي تجعل منهم مجموعة من البشر ذات خصائص مشتركة، مع وجود تمايز في تفاصيل هذه الخصائص بين موقع في الأمة وموقع آخر. وبذلك ستكون القومية العربية هي خصوصية إنسانية تلتقي مع خصوصيات إنسانية أخرى كالقومية الفارسية والتركية أو أية قومية أخرى وهي لا تتنافى مع الإسلام، بل تمثل أحد الأطر الذي يتحرك فيها، لتتفتح على نظامه ونهجه وتفكيره.

كما أن للقومية العربية خصوصية تختلف عن القوميات الأخرى، باعتبار أن الإسلام ولد في أرضها وتحرك كتابه المقدس بلغتها وانطلق المجاهدون من الصحابة الأول من موقع خصوصياتهم العربية، التي انفتحت على الواقع الإسلامي؛ وبذلك استطاع العرب في خصوصياتهم الفكرية والعملية أن يعطوا الإسلام الكثير، كما أعطاهم الإسلام الكثير.

ولذلك فإن شخصانية القومية العربية تتكامل مع شخصانية الإسلام، إذا صح التعبير، باعتبار أن العرب هم الطليعة الأولى للمسلمين وهم القاعدة الأولى الذي انطلق الإسلام من خلالها إلى العالم.

ونتصور أن الإسلام استطاع أن يوسع أفق العروبة، باعتبار أنه استطاع أن يعرب مساحات كبيرة من الناس ومن العالم، عندما انفتحت على الإسلام فانفتحت على لغته وعلى تاريخه وعلى رموزه وشخصياته وما إلى ذلك؛ بحيث أصبح الإنسان

المسلم في كل بلد في العالم يرى في التاريخ العربي تاريخه ويرى في الشخصيات العربية شخصياته بشكل أو بآخر، مما لا تملكه أية قومية أخرى إلا بمقدار ما أعطت الإسلام من علمها وثقافتها وخصوصيتها في مرحلة ثانية أو ثالثة أو رابعة من التاريخ الإسلامي.

أما عندما نتحدث عن القومية العربية كإيديولوجيا، تنطلق من خلال الخطوط الغربية في التفكير القومي وتتحرك بحرية في احتضان أي مضمون فكري جديد فإن الإسلام يختلف معها من خلال ما تخرزته وتفتح عليه وتتحرك معه من فكر يختلف عن الفكر الإسلامي، عند ذلك لن يختلف الإسلام مع القومية العربية ولكنه يختلف مع الفكر القومي الذي يفتح على فكر غربي أو غير غربي يختلف مع فكر الإسلام.

ما هي الروابط بين العروبة والإسلام؟ لقد ذكرنا أن هناك أكثر من رابط باعتبار أن لغة العرب هي لغة الإسلام في كتابه المقدس وفي سنته الشريفة وكذلك تاريخ العرب هو تاريخ الإسلام، كما أن تاريخ الإسلام هو تاريخ العرب وهكذا نجد أن حركية العرب في فترة طويلة من التاريخ وحتى يومنا هذا ترتبط سلباً أو إيجاباً بحركة الإسلام، باعتبار أن أغلب العرب مسلمون. ولذلك فإننا لا نستطيع أن نفصل بين العروبة والإسلام في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، كخطين يلتقيان في أكثر من موقع.

■ طبقاً لإجاباتكم في النقطة الأولى هل تعتبر حينئذٍ أن دعوة الوحدة بين العربيين والإسلاميين دعوة مغشوشة؟

● قد تكون كلمة الدعوة إلى الوحدة تختلف في طبيعتها، فعندما نحدد مفهوم العروبة كحالة إنسانية فإنها تكون مجرد دائرة إنسانية تفتح على الإسلام، ليملاً الإسلام كل خصائصها فيكون فكرها وشريعتها وقانونها، ويطل على غير المسلمين من الذين يمثلون العنصر العربي من خلال القوانين الذي وضعها لغير المسلمين، تماماً كما يطل على بقية القوميات.

إنَّ العروبة عندما تكون حالة إنسانية فإنها تكون إطاراً يبحث عن الصورة، والإسلام يقدم نفسه ليكون الصورة، أما عن وحدة العروبيين والإسلاميين فعندما يتأدلج العروبيون بـ«إيديولوجية» تختلف عن «الإيديولوجيا الإسلامية» فإنَّ المسألة لا تبحث في ما بين العروبة والإسلام وإنما تبحث في ما بين «الإيديولوجيا» التي يلتزمها العرب أو تحتضنها العروبة وبين الإسلام، فقد يلتقيان أو يختلفان وقد يتناقضان.

■ سنفصل هذه القضية من خلال هذا السؤال: ترفع نخب عربية منذ فترة شعار العلمانية في مقابل الدولة الإسلامية.

١. ما هو تقويمكم الفكري للعلمانية؟

٢. كيف يمكن أو يجب أن تكون العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين؟

٣. ما هي طبيعة الخطاب الذي يجب أن يقدمه الإسلاميون للعلمانيين والعروبيين؟

● عندما نريد أن ننطلق من كلمة العلمانية فإننا لا نفهم منها الإلحادية ولكن نفهم منها القاعدة القانونية للدولة التي، لا تستوحي كل خصوصياتها ومفاهيمها وخطوطها من الدين ولا تجعل للدين دوراً فاعلاً في كل حركتها بل قد تعطيه وقد لا تعطيه حرية في مجال العبادة وفي خصوصيات محدودة جداً، ليكون الدين خارج نطاق الدولة تماماً سواء اخترنت الدولة في علمانياتها فكراً مضاداً للدين كما في الدولة الماركسية أو لم تميزن فكراً مضاداً للدين.

في مثل هذه الحالة من الطبيعي أن نفكر أن العلمانية تمثل قاعدة مضادة في العمق للدولة الإسلامية أو للاتجاه الإسلامي للدولة، لأن الاتجاه الإسلامي للدولة ينطلق من أن يكون الدين هو قاعدة الدولة في مضمونها الفكري وهو خط الدولة في حركتها التشريعية، وهو منهج الدولة في أسلوبها العملي في مواجهة كل القضايا

والمشاكل التي تنطلق منها، وهو العناوين الكبرى للشخصيات الدينية على مستوى الأنبياء والأولياء والعلماء وما إلى ذلك، ممن يمثلون قيمة في الفكر أو الشريعة أو القيادة.

في الاتجاه الإسلامي للدولة، الإسلام هو كل الدولة والمفروض أن تكون الدولة كل الإسلام. بينما الاتجاه العلماني للدولة هو أن لا يكون للإسلام أي دور ولو بنسبة الواحد في المائة، حتى لو التقت الدولة ببعض القضايا التي تتفق مع الإسلام، فإن ذلك لا يكون مطلقاً مع قاعدة إسلامية، لذلك نعتبر أن العلمانية في الدولة والإسلامية في الدولة هاتان مختلفتان ونحن نرفضها من خلال هذه العناصر الأساسية في القاعدة وفي المنطلق، أما عندما ننظر للمسألة من خلال مضمون الدولة الإسلامية على مستوى النتائج ومضمون الدولة العلمانية على المستوى نفسه، فإننا نعتبر أن العلمانية إذا كانت تعني المدنية في المسألة القانونية أو في العلاقات الموجودة فإن الإسلام دين مدني، لأن العبادة تمثل جانباً معيناً محدداً في الإسلام. أما الجانب التشريعي فهو مدني يشرع للإنسان من خلال ما تنطلق فيه مصادر التشريع الأساسية في الإسلام، كحالة مدنية تحتاج إلى تنظيم من دون أن يكون الغرب أي دور في حركة القانون الإسلامي.

وبذلك فإننا لا نعتبر الحكم الإسلامي حكماً دينياً إلهياً بالمعنى الغربي للحكم الإلهي والديني؛ هو حكم مصدره الدين ومصدره الله سبحانه وتعالى ولكن شاء للإنسان أن يعيش حياته القانونية بما هو مدني. ولذلك عندما ندرس القانون الإسلامي والقوانين الأخرى نجد أن هناك التقاءً في أكثر من قاعدة قانونية وانفتاحاً على أكثر من موقع قانوني وإن اختلف القانون الإسلامي مع هذا القانون أو ذاك كما يختلف قانون مع آخر.

لذلك الدولة الدينية في الإسلام ليست على مثال الدولة الدينية في المسيحية، لأن الدولة الدينية في المسيحية هي دولة يحكمها رجل الدين من خلال معطياته الذاتية أو

الثقافية؛ بينما الدولة الدينية في الإسلام، يحكمها القانون الإسلامي الذي يفرض نفسه على رجل الدين والدنيا، إن صحَّ أن يكون لدينا هذا التمييز بين رجل الدين والدنيا. ونحن لا نوافق على ذلك.

■ عفواً، هل تفرق سماحة السيد بين التقنين والتشريع؟

● التقنين هو حركة التشريع في تفاصيل حياة الإنسان بشكل منظم.

■ فكيف يكون التشريع مدنياً والتقنين إلهياً أو دينياً؟

● التشريع مدني ينطلق من الإله، التقنين إنما هو الشريعة المتحركة في نطاق ضوابط قانونية معينة. ليس هناك فرق بين التشريع والتقنين، بعبارة أخرى نقول هناك فرق بين أن يكون التشريع والتقنين يختزن في ذاته الأسلوب العبادي، بمعنى أن يكون حالة روحية لا علاقة لها بعناصر الإنسانية التي تتحرك في حاجات الإنسان وفي مشاكله كإنسان له ظروفه وأوضاعه وما إلى ذلك.

إننا نزعم أن التشريع الإسلامي انطلق من خلال قواعد خاطبت حياة الإنسان وتحركت في دائرة حياة الإنسان. وهذا هو المضمون الفكري الذي يتحدث به الأصوليون من العدلين في مقابل الأشاعرة. أن أحكام الله تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتنا. فالحكم الشرعي الذي هو القانون والشريعة، ينطلق من مصلحة للإنسان في مضمونه إذا كان إيجاباً أو استيجاباً؛ وينطلق من مفسدة للإنسان في مضمونه إذا كان تحريماً، فنحن عندما نقصد أن الشريعة الإسلامية هي حالة مدنية، لا نقصد أنها انطلقت من إرادة مدنية ولكنها درست الإنسان من خلال المفاهيم التي جاء بها الوحي وجاء بها النبي الذي ألهمه الله ذلك، انطلقت من ملاحظة واقع الإنسان في حالة مدنية، بمعنى أنها واجهت الإنسان في كل قضاياها ولاحظت كل عناصر هذه القضايا في مسألة الشريعة. نلاحظ مثلاً أن هناك تشريعات تتحرك لإعطاء الأحكام الواسعة والتجديد في عناصرها تشريعات تتدخل في تشريعات الواسعة لتقبل «ما جعل عليهم في الدين» «لا ضرر ولا

ضرار» بمعنى أن هذه التشريعات التي انطلقت لا تشمل صورة ما إذا أدت إلى وقوع الإنسان في حرج أو في ضرر؛ فالإنسان الذي يتضرر أو يعيش المشقة فوق العادة في حكم معين، هذا إنسان ترتفع عنه هذه الأحكام.

لذلك نقول: إن القانون الإسلامي الذي هو الشريعة الإسلامية أو التشريع الإسلامي، القانون الإسلامي هو حالة مدنية في الإنسان، منطلقة من إرادة إلهية والإرادة الإلهية ليست هي مزاج رجال الدين وليست حتى مزاج النبي وإنما هو وحي الله الذي يطل على الإنسان ويعرف ما يصلحه وما يفسده فيشرع له ويخطط له.

■ هذا الكلام بالمناسبة لا يقبله العلمانيون إذ يعتبرون أن ما تفضلتم به هو صورة أخرى للفهم الديني الكنسي عند المسيحيين.

● إننا نعتقد أن هناك فرقاً. الكنيسة لا تلتزم قانوناً في فكرها الديني ولذلك يتمثل القانون في مزاج رجال الدين، كما كان الحال في العهود الكنسية السابقة؛ بينما نجد أن القرآن يؤكد أن النبي لا يستطيع أن يتدخل فيزيد أو ينقص في أي حكم أنزله الله (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمن ثم لقطعنا منه الوتين).

إننا نفهم من ذلك أن النبي لا يملك أن يغير حرفاً في حالة النقيصة أو الزيادة؛ بينما الحكم الديني الإلهي هو حكم مزاج رجال الدين كما كان يطرح في الماضي. لذلك فإن التفكير الإسلامي يختلف عن التفكير الكنسي في هذه المسألة. إن الإنسان المؤمن لا يستطيع أن يقف أمام عالم الدين المسيحي في الحكم الكنسي ليقول له: كيف حكمت بكذا؟ بينما الإنسان المؤمن المسلم يستطيع أن يقف أمام عالم الدين ليقول له: على أي أساس اجتهدت بكذا؟ وعلى أي أساس حكمت بكذا؟ ولا بد بأن يجيبه العالم الديني: إن الله قال وإن الرسول قال. وربما يستطيع أن يناقشه في اجتتهاده في ما فهمه من قول الله وقول الرسول.

إن الأساس في العقيدة مما يختلف فيه المسلمون والعلمانيون اختلاف ديني واللا ديني وتلك مسألة أخرى. أما كيف يجب أن تكون العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين؟ فمن الصعب جداً أن تكون هناك علاقة متداخلة أو متكاملة في المسألة الفكرية أو في الخط الفكري، لأن العلماني في قاعدته ينفي الدين بالمعنى السياسي، كما أن الإسلامي ينفي العلماني في هذا المجال. هناك إمكانيات التعاون بين العلمانيين وبين الإسلاميين في القضايا المشتركة على مستوى الواقع، كما في بعض مسائل الحرية والعدالة في المجتمع الذي لا يحكمه هؤلاء العلمانيون وهؤلاء الإسلاميون أو عندما ينطلق العلمانيون ليؤكدوا دولتهم في موقع كأمر واقع وقد يحتاجون إلى التحالف مع الإسلاميين في ما يلتقون فيه مع الإسلاميين في بعض تفاصيل الواقع أو بالعكس. فهذه أمور تمثل الحالات الطارئة التي يمكن أن يلتقي فيها أو يتكامل فيها حتى الذين يملكون فكراً مضاداً لبعضهم البعض في هذا الجانب أو ذاك.

أما هي طبيعة الخطاب الذي يجب أن يقدمه الإسلاميون للعلمانيين والعروبيين. الخطاب هو: تعالوا إلى كلمة سواء في المراحل التي تمثل النقاط المشتركة بين العلمانيين والعروبيين والخطاب الذي يقدمه الإسلام للعروبيين والعلمانيين، (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) الذي يختزن في داخله الحوار على أساس أن يقدم كل إنسان حجته وبرهانه على ما يعتقده في طريقة موضوعية حضارية، تستهدف الوصول إلى الحقيقة ولا تستهدف التنازع عليها وتسجل النقاط بطريقة جدلية عقيمة.

إن الإسلام يمثل الأفق المنفتح الذي لا يتعقد في أي خلاف مع الآخر ولذلك فإنه يطرح على الآخر الحوار ويقول لكل الذين يمارسونه من أتباعه (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن) وما إلى ذلك من الآيات التي ترتفع بالحوار إلى أن يكون الأفضل بالكلمة والأسلوب والجو كما هو الأفضل بالمضمون.

■ في كتابه: «المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي». يقول الدكتور جورج طرابيشي في نقده لخطاب الأصالة «أنه تمثله شريحة واسعة وسائدة، باتت تحتل موقعها اليوم داخل معادلة التخلف بالذات باعتبارها عاملاً من عوامله». أولاً، هل يعني لكم ما سمي بخطاب الأصالة مفهوماً محدداً؟ ثانياً: باعتباركم من رجال الحركة الإسلامية كيف وبماذا يمكنكم تبين أنكم قوة تقدم لا تخلف؟ ثالثاً: ألا يوجد في تيارات الصحوة الإسلامية خطاب متخلف وعامل من عوامل تخلف الواقع؟

● عندما نتحدث عن مسألة «الأصالة» كخطاب وكمنهج فكري فإننا نتساءل: ما معنى الأصالة؟. إن هذه الكلمة قد تواجه كلمة التبعية ومعنى أن تكون لك أصالتك، يعني أن ينطلق فكري أو موقفك من قناعاتك وإرادتك وجذورك؛ أن يكون فكري أنت فيما هي الذات والجذور، لتكون التبعية هي أن تكون الآخر، فيما هو الفكر والجذور، فلا تكون أنت شيئاً.

وقد نطلق كلمة الأصالة ليكون معناها الجوهر الحقيقي، العمق، وفي مقابلها السطح، العرض، الهوامش. وبهذا يمكن أن يدخل معنى التخلف في المسألة الفكرية في هذا المفهوم للمصطلح، باعتبار أن التخلف هو الارتباط بالهوامش والجزئيات لا بالعمق، والأصالة في مواجهة التبعية تحكم موقفنا وموقعنا من خلال قناعاتنا وجذورنا لا بالمعنى الانتمائي ولكن باعتبارها تمثل القواعد الفكرية لنا.

وبذلك نحن نتبنى الأصالة لأنها تعني أن نعيش إنسانيتنا بالعقل المنفتح على الحقيقة من خلال العناصر التي تكون قاعدة وحركة فكري، ومن الواقع الذي يتكامل مع العقل، ليعطيه التجربة التي تمثل المادة الخام للعقل وقد تمثل الخط الذي يتحرك مع خط العقل. وبذلك فنحن ضد التبعية في هذا المجال، لأنها تعني أن تلغي عقلك وأن تبعد عن تجربتك لتكون الصدى لفكر وعقل الآخرين ولتجاربهم.

وعندما ننطلق في الأصالة من معنى الجوهر فإننا نواجه كل القضايا انطلاقاً من

قناعاتنا، لأننا فكرنا بها وارتضيناها وشعرنا بأنها تمثل العمق الذي لا يتجاوزه الزمن بل إنه يستطيع أن يتجاوز الزمن.

ثم ننطلق إلى السؤال الأول: إننا نستطيع أن نؤكد هذا المعنى من خلال عدة مفردات. المفردة الأولى أن الإسلام يعتبر العلم قيمة مطلقة في المعنى الذي يطلق الإنسان فيه فكره، ليطل على كل الحياة والكون، ويؤكد القرآن الكريم هذه القيمة بقوله: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)، ثم نجد أن الإسلام يؤكد معنى الحرية في إرادة الإنسان، فالعقيدة التوحيدية الإسلامية تنطلق من خلال أن الإنسان عبدٌ لله وحر أمام الكون كله. وقد قرأنا الكلمة الماثورة عن الإمام علي(ع) التي تخاطب عنصر الحرية في عمق الإنسان: «لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً».

إن معنى ذلك هو أن الإسلام يؤكد للإنسان حريته أمام الإنسان الآخر في فكره وقراراته وحركيته، وأنه يسير مع الإنسان الآخر من موقع حريته التي قد تكتشف التقاء مواقعها مع مواقع الإنسان الآخر، لتسير معه أو قد تكتشف وجود خلافات لتتسق معه أو تباين لتنفصل معه.

وهكذا نجد أن الإسلام يؤكد العدالة كخط في الحياة من خلال كل التشريع. (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)، و (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى)، (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين)، (ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى)، ويتعاضم القرآن في هذا الدور، ليختصر كل أهداف الرسالات والرسل بالعدل (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا عليهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)، ونعرف أن العدل قيمة تقدم كما الحرية والعلم.

ثم نلاحظ بعد ذلك أن الإسلام وضع في عمق قيمة الإنسان تكريم الإنسان (ولقد كرمنا بني آدم). إن مسألة تكريم هذا الإنسان هي من المسائل الأساسية في المعنى الحضاري للإسلام.. وهكذا نجد أن الإسلام ألغى كل الفروق الإنسانية

في عملية التقويم والتكريم. فقد ألغى اللون والعرق وقال: (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم). وبذلك أقر الإسلام الخصوصيات الإنسانية واعتبر أن حركة هذه الخصوصيات إنما هي من أجل إغناء الإنسانية فيما تختلف فيه هذه التنوعات في خصائصها، واعتبر أن أكرمكم عند الله أتقاكم، ومعنى أتقاكم أي الأكثر عملاً والأصوب عملاً والأكثر خدمة للحياة في ما يريده الله من ذلك كله.

لذلك نحن نعتبر أننا كإسلاميين عنصر تقدم لأننا نؤمن بالعلم وبحركيته ونعتبر أن العلم عبادة وهو يقودنا إلى معرفة الله من جهة أننا كلما ازدادنا علماً في معرفة الإنسان والكون وفي حركية الإنسان، فيما يعرفه من خصائص الكون ليستطيع أن يصنع كثيراً من الإمكانيات الموجودة عنده على خطى القوانين الكونية، كلما ازداد الإنسان تطوراً.

وهكذا كلما ازداد الإنسان حرية كلما ازداد تطوراً وكلما ازداد المجتمع عدالة كلما ازداد تطوراً وكلما انطلقت الكرامة الإنسانية كلما أمكن للإنسان أن يرتفع في واقعه، نحن قوة تقدم لا قوة تخلف على هذا الأساس.

ثم «ألا يوجد في تيارات الصحوة الإسلامية خطاب متخلف من عوامل تخلف الواقع؟» هذا صحيح. إن الصحوة الإسلامية ليست خطأ واحداً. هناك أناس انفتحوا على الواقع الإسلامي ودعوا الناس إلى العودة إلى الإسلام والانفتاح عليه ولكنهم متخلفون في ثقافتهم وفي فهمهم للإسلام وللواقع، ولذا نرى بعض هؤلاء الإسلاميين الذين نحترم إخلاصهم واندفاعهم، يسيئون إلى الحركة الإسلامية حتى التي يقودونها. لأنهم لا يتميزون بالحكمة التي ركز الله عليها وأراد للناس المسلمين أن ينطلقوا بها مع الكتاب، ولكن جماعة أمسكوا بالكتاب بطريقة معينة في فهمه وتركوا الحكمة في معرفة الواقع.

■ إذا كنت لا تريد التسمية والتحديد، فهل يمكن على الأقل توضيح ملامح أو تصورات أو ممارسات لها؟

قناعا لنا، لأننا فكرنا بها وارتضيناها وشعرنا بأنها تمثل العمق الذي لا يتجاوزه الزمن بل إنه يستطيع أن يتجاوز الزمن.

ثم ننطلق إلى السؤال الأول: إننا نستطيع أن نؤكد هذا المعنى من خلال عدة مفردات. المفردة الأولى أن الإسلام يعتبر العلم قيمة مطلقة في المعنى الذي يطلق الإنسان فيه فكره، ليطل على كل الحياة والكون، ويؤكد القرآن الكريم هذه القيمة بقوله: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)، ثم نجد أن الإسلام يؤكد معنى الحرية في إرادة الإنسان، فالعقيدة التوحيدية الإسلامية تنطلق من خلال أن الإنسان عبدٌ لله وحر أمام الكون كله. وقد قرأنا الكلمة الماثورة عن الإمام علي(ع) التي تخاطب عنصر الحرية في عمق الإنسان: «لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً».

إن معنى ذلك هو أن الإسلام يؤكد للإنسان حريته أمام الإنسان الآخر في فكره وقراراته وحركيته، وأنه يسير مع الإنسان الآخر من موقع حريته التي قد تكتشف النقاء مواقعها مع مواقع الإنسان الآخر، لتسير معه أو قد تكتشف وجود خلافات لتتسَّق معه أو تباين لتنفصل معه.

وهكذا نجد أن الإسلام يؤكد العدالة كخط في الحياة من خلال كل التشريع. (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)، و (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى)، (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين)، (ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى)، ويتعاضد القرآن في هذا الدور، ليختصر كل أهداف الرسائل والرسائل بالعدل (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)، ونعرف أن العدل قيمة تقدم كما الحرية والعلم.

ثم نلاحظ بعد ذلك أن الإسلام وضع في عمق قيمة الإنسان تكريم الإنسان (ولقد كرمنا بني آدم). إن مسألة تكريم هذا الإنسان هي من المسائل الأساسية في المعنى الحضاري للإسلام.. وهكذا نجد أن الإسلام ألغى كل الفروق الإنسانية

في عملية التقويم والتكريم. فقد ألغى اللون والعرق وقال: (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم). وبذلك أقر الإسلام الخصوصيات الإنسانية واعتبر أن حركة هذه الخصوصيات إنما هي من أجل إغناء الإنسانية فيما تختلف فيه هذه التنوعات في خصائصها، واعتبر أن أكرمكم عند الله أتقاكم، ومعنى أتقاكم أي الأكثر عملاً والأصوب عملاً والأكثر خدمة للحياة في ما يريده الله من ذلك كله.

لذلك نحن نعتبر أننا كإسلاميين عنصر تقدم لأننا نؤمن بالعلم وبحركيته ونعتبر أن العلم عبادة وهو يقودنا إلى معرفة الله من جهة أننا كلما ازدادنا علماً في معرفة الإنسان والكون وفي حركية الإنسان، فيما يعرفه من خصائص الكون ليستطيع أن يصنع كثيراً من الإمكانيات الموجودة عنده على خطى القوانين الكونية، كلما ازداد الإنسان تطوراً.

وهكذا كلما ازداد الإنسان حرية كلما ازداد تطوراً وكلما ازداد المجتمع عدالة كلما ازداد تطوراً وكلما انطلقت الكرامة الإنسانية كلما أمكن للإنسان أن يرتفع في واقع، نحن قوة تقدم لا قوة تخلف على هذا الأساس.

ثم «ألا يوجد في تيارات الصحوة الإسلامية خطاب متخلف من عوامل تخلف الواقع؟» هذا صحيح. إن الصحوة الإسلامية ليست خطأ واحداً. هناك أناس انفتحوا على الواقع الإسلامي ودعوا الناس إلى العودة إلى الإسلام والانفتاح عليه ولكنهم متخلفون في ثقافتهم وفي فهمهم للإسلام وللواقع، ولذا نرى بعض هؤلاء الإسلاميين الذين نحترم إخلاصهم واندفاعهم، يسيئون إلى الحركة الإسلامية حتى التي يقودونها. لأنهم لا يتميزون بالحكمة التي ركز الله عليها وأراد للناس المسلمين أن ينطلقوا بها مع الكتاب، ولكن جماعة أمسكوا بالكتاب بطريقة معينة في فهمه وتركوا الحكمة في معرفة الواقع.

■ إذا كنت لا تريد التسمية والتحديد، فهل يمكن على الأقل توضيح ملامح أو تصورات أو ممارسات لها؟

● ربما نلاحظ أن بعض الإسلاميين ينطلقون في خطابهم السياسي بالمطلق كما في بعض تجارب المفكرين الإسلاميين عندما يتحدثون عن «الحاكمية لله» أو عن الإسلام. فإننا نجد أنهم يتحدثون في المطلق بحيث أنك إذا أردت أن تحرك هذه المذاهب في الواقع لا تجد أن الواقع يمكن أن يحتضنها.

كما نلاحظ أن بعض الإسلاميين ممن يحاولون مواجهة تعقيدات الواقع السياسي، يستعملون خطاباً يمكن أن يتحول إلى سلاح بيد أعداء الإسلام، كما في بعض الحركات الإسلامية التي تتحدث عن إلغاء الآخر وأن الإسلام عندما يحكم فسوف يكتب حريات الناس ولن يسمح بالتعددية إلخ. قد تكون بعض هذه المفاهيم صحيحة في منطلقاتها ولكنها عندما تُطلق لا بد أن تتحرك في الواقع الذي يمكن أن يوجي للناس في البداية من أن يسيروا مع الإسلام في حركته ريثما ينجح وعند ذلك يملك أن يتحدث مع الناس من خلال الشورى أو الحوار حول هذه الأفكار من أجل أن يقنعهم بها. أما أن تنطلق بهذه الأفكار التي تُصادم المألوف دون أن تعطي أية حجة تتناسب مع الجو العام فمن الطبيعي أن ينقلب عليك الناس، حتى المتعاطفين منهم لأن الآخر يستغلهم.

إننا نفهم ذلك من خلال معنى الحكمة في الخطاب (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن)، ومن خلال خطاب القرآن مع أهل الكتاب وحديثه عن الكلمة السواء (وقولوا أمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد)، إننا نفهم من ذلك أن الخطاب الإسلامي عندما يريد أن يتحرك نحو أهدافه فلا بد له أن يبحث عن نقاط اللقاء مع الآخرين، ريثما يضمن لنفسه الجو الذي يملك فيه أن يتحرك في الاتجاه الصحيح ثم يدخل مع الآخرين في التفاصيل.

إننا نشعر أن هناك تفاصيل كثيرة بيننا وبين أهل الكتاب، ومع ذلك تحدث القرآن عن الكلمة السواء في توحيد الله وفي وحدة الإنسانية. إننا نجد مثلاً أن هناك من الإسلاميين من يطرح مسألة السفور والحجاب والموسيقى والمرأة والرجل وغيرها من التفاصيل والمفاهيم الإسلامية في حركة الواقع من دون أن تكون المرحلة

متناسبة مع ذلك، خاصةً عندما تكون القضايا الأساسية هي القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إن هذه الأمور تمثل مشاكل إسلامية شرعية ولكنها لا تمثل القضايا الأهم.

إننا نستطيع أن نفهم من تدريجية الإسلام في الدعوة والتبليغ والتشريع، أننا نملك أن نتدرج في طرح القضايا، لأن الهدف هو أن يؤمن الناس بذلك ويلتقوا حوله وعندما نثير بعض القضايا التي تحتاج إلى ركائز فكرية سابقة، يرتبط الناس من خلالها بهذه الأمور فإننا نعتقد الناس من الأحكام الشرعية، كما نجد في الجانب الآخر أن هناك خطاباً إسلامياً يحاول أن يواجه الآخرين بطريقة تقديم التنازلات لهم، كالذين يتحدثون عن أن الإسلام ديمقراطي واشتراكي وقومي وقد يلتقي مع الماركسية، هؤلاء الذين يعيشون التخلف في خطابهم من خلال الهزيمة النفسية أمام الآخرين، ونحن نقرأ في القرآن: (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم)، واليهود أو النصارى مجرد كلمتين تمثلان نموذجين من النماذج التي ينبغي للإنسان أن لا يجاملها، لأنه إذا أراد اجتذابها فإن ذلك لن يجذبه نفعاً بل سيضيع على الإنسان خطه.

■ نواصل ما قاله جورج طرابيشي من أن «ظاهرة خطاب الأصالة تعبر عن عصاب عربي جماعي مرده عقدة التثبيت على الماضي» ثم يحدد البداية التاريخية لظاهرة العصاب الجماعي في خطاب الأصالة العربي بهزيمة حزيران ١٩٦٧، ورأى أنها أحدثت «رضة على مستوى الشعور الجماعي العربي».

أولاً: ماذا يمثل لكم «الماضي» العربي والإسلامي والإنساني؟ وثانياً: كيف تقبلتم كارثة حزيران ٦٧ شخصياً في حينها، وهل يمكن اعتبار ذلك الحدث بداية تأريخ لحقبة جديدة ونهاية لحقبة سبقت أم أنه كان حدثاً لا يصل إلى مستوى التغيير النوعي في العقلية والتصورات الفكرية والسياسية؟

● قبل أن ندخل في الإجابة على الأسئلة المطروحة، تلاحظ أن حديث الدكتور طرابيشي عن خطاب الأصالة بهذه الطريقة التي تحاول أن تتحدث من خلاله عن اكتشاف عقدة سكن الأمة في الماضي وثباتها عليه، هذا النوع من التفكير ينطلق من خلال فكرة أخرى مضادة، تتحدث عن ضرورة التذكر للماضي على أساس الذاكرة التي ترى من الضروري أن يولد الفكر الإنساني بشكل جديد، بحيث لا يتصل بأي شيء بعيد عن المعطيات الموجودة في الأفق الحاضر الذي يولد فيه الفكر. ربما كانت المسألة أن هناك عقدة تحاول أن تتحرك ضد ما تتخيله عقدة.

ولنحاول أن نناقش طبيعة الفكرة. نحن لا ننكر أن هناك من الناس في كل العالم من يحاول النظر إلى الماضي كحالة مقدسة، يعطونها كل الإيجابيات في عملية حكم قاسٍ على الحاضر، على أساس المقارنة بينه وبين الماضي.

ربما نجد في كل المجتمعات الإنسانية أناساً يعتبرون أن الحاضر يمثل حالة تراجعية عن الماضي، باعتبار أن الزمن عندما يبتعد فإنه يعطي الأشخاص الذين يعيشون في الماضي قداسة والمرحلة التي يتحركون في داخلها احتراماً. ولكننا لا نعتقد أن خطاب الأصالة عندما يطلقه المفكرون الواعون يتجه بهذا الاتجاه، بل إن خطاب الأصالة يتحدث عن أن الإنسان، أي إنسان، والفكر، أي فكر، لا بد له من جذور يتحرك من خلالها سواء كان ذلك على مستوى الوعي أو حركة اللاوعي،

إن الفكر ليس حالة تعيش على سطح الوعي الإنساني وأن الإنسان ليس حالة مفصولة عن التاريخ، لأن طبيعة تكوينه لا بد أن تتصل بالتاريخ، كما أن الأمة، كامة، ليست شيئاً وُلد فجأة بل هي مولود من خلال كل الولادات التاريخية للمجتمعات التي كوَّنت هذا التجمع.

لذلك فالحديث عن الأصالة هو حديث عن الجذور التي تأخذ معنى أصالتها من خلال أن الزمن لا يلغيها، باعتبار أنها لم تنطلق من حالات طارئة يكون للزمن دور فيها لتتبدل حسب تبدل الزمن، أو يكون للأرض دور فيها لتتغير عندما تنطلق إلى أرض أخرى.

إن كلمة الأصالة، في وعي الذين يطلقونها من زاوية فكرية، تلتقي بكلمة الجوهر الذي يكون مقابله العَرَض. فالأصيل يقابله الطارئ، ومن هنا فإن كلمة الأصالة تختزن في داخلها معنى الحقيقة. وهنا يمكن لبعض الناس أن يعتبر أمراً أصيلاً، وهو ليس بأصيل، لا من خلال طبيعة حركة الزمن ولكن من خلال طبيعة الفكر الذي يمكن أن يخيل إليك أنه يملك عمق الحقيقة وتكتشف بعد ذلك أنه حالة طارئة بفعل الظروف المحيطة به زمنياً أو جغرافياً أو إنسانياً.

إذاً المسألة لم تنطلق من عقدة بل من خلال أن أية أمة تملك ثوابت قيمية لا يلغيها الزمن، تماماً كما هي حركة الفكر في الحاضر التي تنطلق من ثوابت القاعدة الفكرية.

إن ما يسمى قاعدة للفكر هو نفسه ما تعبّر عنه كلمة الأصالة التي تكون قاعدة للأمة أو قاعدة للفكر. وبهذا فإننا قد نلاحظ لدى العرب أو لدى أية قومية أخرى نوعاً من أنواع الزهو بالماضي في كل أمجاده وخطواته التاريخية أو الفكرية، على أساس اعتباره شيئاً أصيلاً لا مجال للتراجع عنه، ولكن هذا ليس خطاب الأصالة، بل خطاب العصبية وخطاب التخلف.

ولذلك فإنني أتصور أن طرابيشي خلط بين خطاب الأصالة الذي يتحدث عنه المثقفون وبين خطاب العصبية القومية أو العشائرية الذي يتحدث عنه المتخلفون من الناس أو البسطاء والسادجون منهم. ونحن أشرنا فيما سبق من حديث، أن القرآن رفض اعتبار الماضي شيئاً يتصل بالأصالة التي لا بد أن يحافظ عليها عندما ندّد بهؤلاء الذين قالوا (إننا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مقتدون) ليقول بأن الماضي لا يستطيع أن يكون الأصل الذي تتفرع عنه كل الثقافات.

كما أن الحديث عن هزيمة حزيران، باعتبار كونها مظهراً لهذا العصاب الجماعي في خطاب الأصالة العربي، ليس دقيقاً، لأننا نعرف أن هزيمة حزيران لم تكن ناشئة من خطاب الأصالة. نحن لا ننكر أن هناك حالة قومية حماسية انفعالية عاشها الواقع العربي في الفترة التي حدثت فيها هزيمة حزيران، لكنها كانت كآية حالة من

الحالات التي تحدث لدى أية أمة يُراد لها أن تستفيق من حالة النوم أو تتحرك بعيداً عن حالة الجمود على أساس وطني أو ديني أو قومي؛ بحيث تُستخدم كل المفردات المثيرة للانفعال وللحماس في هذا المجال أو ذاك. ولكننا نفهم أن مسألة الهزائم لا تتصل بهذا الجانب باعتبار أن الذين يديرون المسألة لتحريك هذا الجو، يعيشون عقلانية التحريك كما يعيشون عقلانية الواقع.

فنحن ندرك أن القيادات الموجودة آنذاك كانت تدرك طبيعة الواقع تماماً، حتى أن جمال عبد الناصر عندما عقد مؤتمراً صحافياً قبل الدخول في المعركة مع «إسرائيل» صرّح بأنه لا يملك خطة لتحرير فلسطين، مما يعني أنه لم يكن منطلقاً من حالة حماس وانفعال في قيادته للمعركة، ولكن طبيعة الظروف السياسية المعقّدة التي أحاطت بالموقف، سواء على مستوى خبرة القيادة أو سلامة القاعدة العسكرية على مستوى قياداتها أو على مستوى الضغوط الدولية والمداخلات التي جعلت الموقف يتجه هذا الاتجاه، ومنها حديث سفير الاتحاد السوفياتي مع عبد الناصر أن لا يبدأ الضربة الأولى وغير ذلك هي التي شاركت في الهزيمة. ونحن نعرف أن الشعب العربي ليس هو الذي قاتل في حزيران وإنما بعض القيادات التي لم تستكمل كل خططها وعدتها في سبيل الوصول إلى النصر.

وهناك نقطة قد تُثار من هذا الموضوع وهي أن الجماهير العربية وقفت لتمنع عبد الناصر من الاستقالة بعد الهزيمة، في الوقت الذي كان من المفروض أن تثور في وجهه باعتباره مسؤولاً عن الهزيمة بشكل مباشر أو غير مباشر. قد يُقال إن هذه مسألة تتصل بهذا العُصاب العربي الجماعي، الذي ينطلق من حالة عصبية للشخص أو العنوان، حتى إذا كان الشخص صانع الهزيمة أو مسؤولاً عنها. لكننا نتصور أن الصدمة كانت قاسية في الواقع العربي ولم تكن هناك شخصية عربية تملأ الفراغ آنذاك مما جعل الناس ينطلقون للتخفيف من شمولية الهزيمة، التي كانت من أهداف الذين حركوها في «إسرائيل» أو في الغرب وهو سقوط عبد

الناصر، باعتباره كان يمثل رمزاً للواقع العربي آنذاك، ولذلك كانت المسألة هي بقاؤه حتى يبقى التحدي ولو في صفة إنسان مهزوم يُراد له أن يعمل، لتجاوز الهزيمة والدخول في عملية جديدة للنصر.

إنني أتصور أن الذين تحدثوا عن النكبة بالحديث عن سلبيات المجتمع العربي وعن تخلفه مقارنة بإيجابيات المجتمع اليهودي وتقدمه، كانوا ينطلقون من حالة إسقاط نفسي وإحباط روحي، يحاول دائماً أن يبحث عن أسباب الواقع السلبي وواقع الهزيمة في نقاط الضعف الموجودة لدى الأمة المهزومة، بعيداً عن الظروف الموضوعية التي قد تحيط بأي شعب في مثل ظروف الشعب العربي من ناحية المعطيات الواقعية التي ساهمت في ذلك.

إن مشكلتنا هي أن هناك نخبة مثقفة تعيش التغريب بحيث تكاد تقول للعرب: أيها العرب، اليهود هم المتحضرون وأنتم البدائيون. ولذلك فإن حضارتهم هي التي انتصرت على بدائيتكم. بينما نجد أن هناك شعوباً بدائية هزمت شعوباً متحضرة، لكن عقدة النقص هي التي تمثل جذور أصالة هؤلاء في الواقع من خلال الجانب السلبي الذي يفتشون عنه في خطاب الأصالة في الأمة.

ونأتي إلى الأسئلة. ماذا يمثل الماضي العربي والإسلامي الإنساني؟ الماضي ليس مجرد زمن بل هو حركة الإنسان في الزمن، حركة الإنسان العربي في الزمن الذي عاش فيه العرب، وحركة الزمن في الواقع الإسلامي من خلال الزمن الذي تحرك فيه المسلمون، وحركة الزمن في الواقع الإنساني منذ وجود الإنسانية حتى الآن.

إن الماضي يمثل فكر العرب والمسلمين والناس، ويمثل عاداتهم وتقاليدهم وعلاقاتهم ونقاط ضعفهم ونقاط قوتهم وحريهم وسلمهم ومشاعرهم وأحاسيسهم وعواطفهم. الماضي هو حركة الإنسان في الزمن الذي انتهى على طريقة حركة الحاضر في الزمن الذي يتحرك فيه. وليس الماضي واحداً كما أن الحاضر ليس واحداً، فهناك أكثر من تيار فكري في الماضي العربي والإسلامي والإنساني، وهناك

أكثر من نقطة ضعف وقوة، وأكثر من حالة سلبية أو إيجابية، وهناك هزائم وانتصارات ونجاحات وفشل في الماضي.

إنني أنظر إلى الماضي كموقع تاريخي للعرب بكل خصائصهم والمسلمين بكل خصائصهم وإلى الناس بكل خصائصهم. أنا لا أحمل أية قداسة للماضي بصفتي مسلماً أو بصفتي عربياً أو إنسانياً، لأن الناس الذين عاشوا في الماضي لا يملكون أية قداسة ما عدا الذين تنطلق قداستهم من العناصر الحقيقية للقداسة كالأنبياء والأولياء، هم ليسوا مقدسين على أساس أنهم عاشوا في الماضي بل إن قداستهم تنطلق من خلال عناصرها التي قد يرتضيها الناس الذين يؤمنون بهم وقد لا يرتضيها الذين لا يؤمنون بهم. لذلك، الماضي هو ساحة يمكن أن نتحرك فيها ونحن في الحاضر، لنأخذ منها ما يمكن أن نستفيد منه الآن في ساحتنا الجديدة مما يبقى ونطرد ما تحول إلى حالة عفن وتخلف مما تجاوزه الزمن.

الماضي هو تاريخ للدراسة لنأخذ منه ما يبقى ولنقيم ما زال حتى نستطيع أن نأخذ العبرة منه، لما يمكن أن يزول فيما يتحرك في حاضرننا مما يغني حاضرننا في هذه المرحلة لتتفهم كيف يمكن أن نواجه مسألة زواله بعد حين، لذلك نحن لا نسكن في الماضي ولكننا قد نساقر إليه، لنرجع محمكين إلى وطننا، الذي هو الزمن الذي نعيش فيه، مما يمكن أن نحتاجه فيه.

لذلك عندما نبحت عن الأصالة فنحن نبحت عن الجذور التي لا تصل أو الجذور التي يمكن أن تستمر إلى الحاضر، دون أن تثقله بأية أعباء غير مفيدة أو غير نافعة. ولذلك، أنا كمسلم أقدس النبي محمد (ص) وكل الأنبياء وأحترم كل الذين يملكون بعض عناصر التعظيم من خلال ارتباطهم بالنبي ولكنني لا أعتبر ذلك قداسة على أساس أنه ماضٍ بل على أساس أنه الحقيقة التي أعيش قناعتها الآن، كما عاشها الذين كانوا في الماضي. وأنا أوؤمن بالقرآن الذي نزل في الماضي، لكن لا على أساس أنه من التراث، لأن الماضي إذا كان ظرفاً لنزوله فهو لا يحدده في اللحظة الزمانية، لأنه كتاب الله. وإنني أتساءل عن هؤلاء الذين يتحدثون عن الماضي وعن

الأصالة بسلبية. هل نستطيع أن نقول إن هناك فكراً، بين كل الأفكار الحديثة، لا يملك جذوراً في الفكر الفلسفي الذي انطلقت فيه الحضارات؟ إننا لا نستطيع أن نزع ذلك فالفكر ثم يولد من سطح الأرض وإنما ولد من عمق أعماقها في كل حركة الفكر في التاريخ، حتى هؤلاء الذين يتحدثون بسلبية عن خطاب الأصالة، فهم يتحركون من خلال الجذور وبطريقة لا شعورية إذا كانوا يواجهون هذه الجذور بسلبية مطلقة بطريقة شعورية. لذلك إنني أتصور أن علينا أن نحدد مصطلحاتنا في المسائل الفكرية حتى لا نتحدثنا مصطلحاتنا. أننا لا نحافظ على دقة الفكرة في طبيعة المصطلح.

■ إنني أود معرفة كيف تتفاعل مع الماضي الإنساني والثقافي والفكري والحضاري قبل الإسلام؟

● أنا، كإنسان أؤمن بأن الإسلام هو الحقيقة من خلال المعطيات الفكرية التي كوّنت قناعاتي. عندما أدرس ماضي الفكر الإنساني قبل الإسلام، فإنني أحاول أن أدخل في مقارنة أولاً بينه وبين الفكر الإسلامي، لأعرف مواطن اللقاء والافتراق ثم أحاول أن أدخل في عملية تحليل ومناقشة لهذا الفكر إذا كان مختلفاً مع الإسلام.

إنني عندما أقف أمام الأفكار التاريخية التي جاءت بها الحضارات الأخرى مما يختلف الإسلام معها، كمفكر إسلامي، لا أقف لأصدر فتوى على هذه الأفكار بأنها خاطئة بكاملها وأن علينا أن نغلق الملف ما دمنا مسلمين، بل أحاول أن أدخل في مناقشة مع هذا الفكر، لأثبت بالفكر صحة ما اقتنعت به في مقابلها وخطأ ما اقتنعت به المفكرون الآخرون.

إننا ندرس كمسلمين الفكر الفلسفي اليوناني وندرس الفلسفات الأخرى التي سبقت الإسلام ونناقشها ونقارن بينها وبين الإسلام فإذا وجدنا هناك فكراً يمكن أن يوسع آفاق الفكر الإسلامي، لا أقول يضيف إليه شيئاً جديداً فيما هي مفردات الفكر ولكن باعتبار أنه يمنحه في حركته في الواقع سعة الأفق وحيوية التجربة، فإننا نستطيع أن نتقبله، وهذا ما لاحظناه عندما انطلقت الترجمات في الواقع

الإسلامي لكل الفكر المضاد ومنه فكر الفلسفة اليونانية التي فرضت تأثيرها على علم المنطق وعلى الفلسفة الإسلامية من خلال المنهج والأسلوب، مما اختزن بعض السلبيات إلى جانب الإيجابيات.

لذلك نحن لا نتنكر للفكر بل نحترمه، ومن مظاهر احترامنا له أننا ندخل في عملية نقد له، نقد لا يصدر فتوى في إلغاء الفكر، ولكنه يعمل على تحليل الفكر للوصول إلى القنوات المضادة لهذا الفكر من خلال قنوات الفكر الآخر المضاد.

■ في الحقيقة إجابتك هذه يمكن أن تثير حساسية أو امتعاضاً لدى بعض المثقفين المعاصرين، من حيث اعتبار الإسلاميين أن ما يملكونه هو الحقيقة وأن ما سيناقشونه من أفكار هو لمجرد التفاعل لا غير.

● هذا ليس خاصاً بالإسلاميين، لأن كل مفكر يصل إلى القناة، يعتقد أن فكره هو الحقيقة، على الأقل في لحظة الوصول إلى القناة، وليس معنى ذلك أنك عندما تعتبر فكره هو الحقيقة فإنك لا تسمح للآخرين بمناقشتك أو لا تسمح لنفسك بأن تناقشهم بعد ذلك.

إن معنى ذلك أن فكري هو الحقيقة في مجال القناة لا في مجال الحوار، وأن المعطيات التي أملكها كوئت لي هذه النتائج في فهم الحقيقة أو في اكتشافها في هذا الاتجاه، وهذا أمر يملكه أي مفكر. كارل ماركس عندما اكتشف نظريته في المادية التاريخية والمادية الجدلية كان يعتقد أن هذا هو الحقيقة، حتى وهو لا يعتبر أن هناك حقيقة مطلقة باعتبار أن الحقيقة تتغذى من الواقع وأن الفكر هو انعكاس للواقع، لكنه فيما تعارفنا عليه في التعبير عن القناة بأنها الحقيقة، باعتبار أن الحقيقة هي صورة قنواتنا المستقرة في فكرنا والتي نحاول أن نحرك واقعنا في اتجاهها، هذه خصوصية كل مفكر.

لكن عندما أتبنى هذه الحقيقة كيف تكون ممارستي للالتزامي بها، إن من الطبيعي عندما تلتزم بفكر فإن التزامك به يعني التزامك بأن فكر الآخر ليس حقاً وليس صحيحاً. وإلا ما معنى تنوع المدارس الفكرية. لكن عندما أجلس معك، أنت

الذي تملك تصوراً آخر للحقيقة، فإنني، وأنا أخترن أنك مخطيء وأنا مصيب، لا بد أن أفسح المجال لك، لتعرض وجهة نظرك، لنحدث كما لو لم نكن مقتنعين بأن هذه هي الحقيقة أو تلك هي الحقيقة، فلعلنا نكتشف بالحوار إمكانية الوصول إلى شيء ثالث لا يتفق معي أو معك أو إلى أن يقنع أحدهما الآخر، وأعتقد أن حركة الفكر الإنساني وحركة الحضارة الإنسانية لا تبتعد عن هذا الجو وعن هذا الاتجاه.

■ كيف تقبّلت كارثة حزيران؟

● عندما تكون جزءاً من أمة فإن من الطبيعي أن تعيش حالة انفعالية سلبية أمام الهزيمة التي تنعكس نتائجها على مجمل الأمة ولو من الناحية النفسية. كنت أعيش هذه الحالة، ولكنني كنت أختلف عن الآخرين الذين كانوا يعيشون تحت ثقل الهزيمة، لم أشعر آنذاك بثقل الهزيمة على نفسي أو على الأمة، لأنني كنت أتصور أن كل الهزائم التي مُنيَ بها العرب منذ ١٩٤٨ حتى ١٩٦٧ لم تكن هزائم الأمة بل هزائم القيادات. ومن الطبيعي أن القيادات عندما تكون واجهة الأمة في الحكم فإن هزائمها تنعكس من خلال النتائج على الأمة. لكن ذلك لا يُثقل روح الأمة.

كانت هزائم الأنظمة. ولذلك كنا ونحن نعيش المشكلة في تقدم «إسرائيل» وفي تحول الهزيمة إلى سياسة جديدة، تحكم الواقع العربي والواقع الإسلامي، باعتبار أن الواقع العربي يمثل نقطة الثقل في الواقع الإسلامي، كنا نشعر بثقل النتائج، ولكننا كنا نفكر أن هذه الهزائم من الناحية الموضوعية، بعيداً عن الناحية الانفعالية وعن النتائج، هي هزائم الوضع السياسي الذي كان يحكم الأمة مقارناً بالظروف الدولية الصعبة التي كانت تقف مع «إسرائيل» ضد الواقع العربي، باعتبار أنه كان يمثل في المحاور الدولية واقع الاتحاد السوفياتي؛ لذلك كانت معركة «إسرائيل» مع العرب هي معركة أمريكا مع الاتحاد السوفياتي. ولم يكن الاتحاد السوفياتي من خلال ضعفه الذاتي أو مصالحه السياسية، لم يكن بالمستوى الذي يسمح لنفسه بدخول المعركة وجهاً لوجه مع الغرب بشكل عام بل كان يحاول أن يخفف من بعض نتائج الهزيمة حفاظاً على ماء وجهه لا حفاظاً على ماء وجه العرب.

كنا نتصور آنذاك أن شعارات القومية العربية هي التي انهزمت وسقطت باعتبار أنها كانت تتحرك في أجواء الانفعال ولم تتحرك في أجواء التخطيط والعقلانية والموضوعية. كان الشعب العربي آنذاك يتخدر قومياً بالخطابات التي تجعله مشدوداً إلى الخطيب أكثر من الفكرة التي يتحدث بها. كان الأداء السياسي آنذاك يجعل الشعب يتحرك كما لو كان يعيش الحمى. كان الناس لا يفكرون بل يفعلون، كنا نفكر كإسلاميين أن من الممكن أن نستفيد من هذه المسألة بالعقل البارد. كنا نجد أن هناك مفردات يمكن الاستفادة منها إيجابياً في الحركة الإسلامية التي كانت تتحرك بشكل صعب لأنها كانت محاصرة حتى من الأجواء القومية المتقاطعة في حصارها للإسلام وللإسلاميين مع الماركسيين ومع جهات غربية أخرى. أتصور نفسي وأنا أتذكر تلك المرحلة أنني لم أكن انفعالياً، حتى الحزن كنت أدخل معه في حساب، حتى السلبيات كنت أناقشها، لأنني لم أكن في داخل الموقع.

■ هل كنت في لبنان أو العراق آنذاك؟

● كنت في لبنان عندما حدثت الهزيمة، وكان الانفعال السلبي يتحرك في مشاعر الناس وأحاسيسهم، تماماً كما لو كانت هناك صاعقة نزلت عليهم من السماء أو دخاناً أسود قد صبغ وجوههم بالسواد.

■ حينئذٍ، هل فعلاً يمكن اعتبار هزيمة حزيران بداية تاريخ لحقبة وانتهاء لحقبة معينة أم لا؟

● في الواقع العربي قد تكون نهاية لحقبة جمال عبد الناصر، حتى بعد أن عاش عبد الناصر سنوات بعد ٦٧ وحاول أن يواجه «إسرائيل» بطريقة وبأخرى، ولكن اعتقد أنها كانت بداية انحسار التيار القومي العربي من الواقع السياسي والشعبي العربي، بحيث لاحظنا أن عبد الناصر اقترب آنذاك من الجو الأمريكي لأنه قبل بمبادرة «روجرز» وزير خارجية أمريكا آنذاك، وقد كان هذا الأمر ملفتاً وكانت تلك المبادرة طعماً لتقطه العرب ثم سحبه الأمريكيون بفعل ضغط اليهود، كما أن حركة أنور السادات كانت من نتائج هزيمة حزيران بحيث بدأ العرب، الذين يملكون القرار،

يفكرون بالتوجه نحو الغرب مع اختلاف درجات حركة هذا الاتجاه تبعاً للظروف المحيطة ببعضهم، لأن الاتحاد السوفياتي كان ما يزال يُلقى بثقله على أكثر من موقع عربي.

■ أنت تعلم أن جزءاً كبيراً من الفلسطينيين تحولوا في عام ٦٧ فكرياً، هل تعتبر أن هذا التحول كان شعوراً منهم بفقدان قيمة القومية العربية أم هو ارتباك فكري؟

● إنني أتصور أن الفلسطينيين عاشوا في ضياع من خلال أن العرب أبعدوهم عن ساحة الصراع بصفتهم الفلسطينية، كانوا هامشاً من هوامش الأنظمة العربية منذ أن بدأت القضية الفلسطينية، وما زالوا كذلك حتى في زمن المفاوضات. لذلك فالفلسطينيون عاشوا في التيه السياسي ولا يزالون بالرغم من وجود إيجابيات ونقاط مضيئة في الانتفاضة ولكن حتى هذه الأخيرة لا تملك أفقاً سياسياً تنطلق نحوه. فهناك من يعتبرها ورقة ضغط في ساحة المفاوضات وهناك من يعتبرها حركة تمرد على الواقع وقل من يعتبرها خطة من أجل تحرير فلسطين.

٤ - خطاب الإسلاميين والمرأة:

■ ما هي الفلسفة في تشريع الحجاب الإسلامي؟ وكيف يمكن التوفيق بين مقصد السترة للمرأة الموجود في القرآن والنص وبين النظر العام للمرأة في العصر الحديث؟

● عندما ندرس مسألة الحجاب الإسلامي، الذي يعني ستر المرأة جسدها كله ما عدا وجهها وكفيها بالطريقة التي لا تخرج فيه إلى المجتمع المختلط كأنثى في زينتها أو استعراضها الجسدي بشكل أو بآخر، فإننا نجد أنه يمثل نوعاً من آلية حركة القيمة في الطريقة الواقعية في حياة الإنسان، لأن الله سبحانه وتعالى، أراد للإنسان رجلاً كان أو امرأة أن يعيش الانضباط في الحياة الجنسية بحيث لا تتجاوز مؤسسة الزواج.

ومن الطبيعي أن استقامة هذا الخط يفرض الابتعاد عن الأجواء المثيرة، التي يمكن أن تخلق بعض المشاعر والانفعالات التي تؤدي إلى حالة من التوتر الجنسي الشعوري، لذلك كانت المسألة هي إيجاد الجو الملائم للقيمة الأخلاقية التي يطلق عليها العفة في ما تمثله من تحصين الإنسان ضد العلاقة الجنسية غير الشرعية.

في هذا المجال قد يلاحظ الإنسان أن الرجل هو أداة من أدوات الإثارة للمرأة تماماً كما هي المرأة أداة من أدوات الإثارة للرجل، فإذا كان الحجاب وسيلة من وسائل المنع من الإثارة فليكن مشتركاً بين الرجل والمرأة.

ولكن عندما نريد أن نعالج هذا السؤال، فإننا نجد هناك نقطتين؛ أولاً: إن جانب الإثارة لدى الرجل أكثر سرعة من جانب الإثارة عند المرأة، لأن الإحساس الجنسي لدى المرأة قد يحتاج إلى عناصر متعددة ليتمكن للمرأة أن تنفتح عليه في جسدها بشكل طبيعي، بينما نلاحظ أن الرجل يتأثر بشكل سريع كما أن انفعاله الجسدي في الممارسة يحصل بشكل سريع أكثر، ولذلك نلاحظ أن الذين يتكلمون عن المشكلة الجنسية في حياة الزوجين يشيرون إلى مسألة أن الرجل ينتهي من لذته بشكل سريع قبل أن تبلغ المرأة قمة اللذة لوقت معقول لأن هذه المسألة تتحرك بشكل متوتر أو ما إلى ذلك.

كما أننا نلاحظ أن انفعال الرجل بالمرأة الأنثى يتحرك بشكل متنوع متعدد، بينما المرأة لا تخلص عادة إلا لرجل واحد. ربما نلتقي ببعض النساء اللاتي يتنقلن بين رجل وآخر ولكن المسألة قد تكون منطلقة من حاجة مادية أو من بعض الأوضاع الخارجية عن نطاق الجانب الجنسي، المرأة عندما تنوع علاقاتها الجنسية فهي لا تكون خاضعة دائماً أو في أغلب الحالات إلى الحاجة الجنسية، بينما نرى أن الرجل يعمل على تنويع العلاقات الجنسية بفعل الحاجة المتحركة نتيجة طبيعة الشهوة المتحركة.

قد نستطيع من خلال الملاحظة أن نجد أن عنصر الإثارة في المرأة بالنسبة إلى الرجل والتي تأخذ رد فعل من قبله لمخاطبة عناصر الإثارة لاجتذاب المرأة، مما

يجعل منها رمز الشهوة والإثارة بينما لا يكون الرجل بهذا الشكل، وبهذا نجد في المجتمع المختلط، أن الرجل في كل مواقعه هو الذي يقوم بالمبادرة بالنسبة إلى استثارة المرأة والضغط عليها وما إلى ذلك بينما لا تقوم المرأة حتى في نطاق الحرية بهذا الأمر.

إننا نلاحظ أنه حتى في المجتمع المتحرر الذي يمكن للرجل أن يجد فيه الإشباع الجنسي لدى أكثر من موقع وبشكل حر، يعمد إلى الاغتصاب، إلى اغتصاب طفلة أو شابة أو امرأة، باعتبار أن عنصر الإثارة الذي التقى به جعله يندفع إلى تلبيةه بسرعة؛ لكننا لا نجد هناك حالات مماثلة في المرأة بالنسبة إلى الرجل، حتى في المواقع التي تسيطر فيها المرأة على الرجل أو على الشاب، كما في المواقع التي تملك فيها المرأة موقعاً إدارياً متقدماً في مدرسة ثانوية فيها شباب أو في أي موقع من المواقع. قد يناقش إنسان في هذه النقطة بعض تفاصيلها ولكننا نعتبر أننا نتحدث عن الواقع ولا نتحدث عن التنظير.

النقطة الثانية: هي أن المرأة في الحركة التاريخية كانت رمز الجنس، بمعنى أنها رمز الإثارة، لذلك نلاحظ أن أكثر التاريخ الأدبي هو تاريخ الغزل بالأنثى أما غزل الأنثى بالرجل فإنه لا يحمل أي حجم كبير؛ وإذا كان الناس يتحدثون عن الحياء وعن القيود الاجتماعية فإننا نجد ذلك حتى خارج نطاق الوضع المقلد. على كل حال نحن نجد أن هذه المسألة التاريخية في اعتبار المرأة هي الرمز للجمال وللأنوثة وللشهوة واعتبار جسد المرأة هو الجسد الذي يجتذب الشهوة ويوحي باللذة وما إلى ذلك، جعل من المرأة رمزاً للإثارة من خلال تأثير ذلك في الذهنية الإنسانية.

قد يفسر بعض الناس هذا الموضوع بالجانب التربوي وقد يفسره بعضهم بالجانب الغريزي الفطري، باعتبار أن الرجل هو الجانب الفاعل من حيث المظهر في المسألة الجنسية والمرأة هي الجانب الأنثوي المنفعل. ربما كان هناك اختلاف في تفسير خلفيات الموضوع ولكن النتيجة واحدة وهي أن الوعي الإنساني جعل مسألة

الإثارة مرتبطة بالمرأة أكثر مما هي مرتبطة بالرجل.

ومن هنا أراد الإسلام للمرأة أن لا تبرز للمجتمع كرمز إثارة متحرك في طبيعة الشكل والتصرف والكلمة، حتى أننا نقرأ في القرآن (ولا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض). مما يعني أن الحجاب يتجاوز مسألة اللباس وإبداء الزينة إلى جانب ترقيق الكلام وتلوينه وتحسينه بالطريقة التي يمثل فيها نداءً جنسياً للآخر. من هنا كانت مسألة الحجاب تتصل بتهيئة الجو الملائم لتحسين الإنسان من عناصر الإثارة سواء الرجل أو المرأة.

قد يقول قائل: إنَّ الحجاب لا يمثل العصمة فنحن قد نرى محجبات منحرفات كما قد نجد سافرات عفيفات، نحن لا نزعم بأن الحجاب هو العنصر الوحيد في تحقيق المناعة ولكننا نتصور أن السفور هو أحد عناصر الإثارة، ومن الطبيعي أن هذا العنصر قد يلتقي بعناصر تضغط عليه لينضبط أو تمنعه من الانضباط، ونحن لا نحتاج إلى التنظير في هذا الموضوع. فعندما ندرس حركة التحرر من الحجاب في العالم الإسلامي أو في العالم المسيحي، نجد أنها استطاعت أن تخلق جواً جنسياً لا يملك فيه الرجل ولا المرأة إلا أن يتجها نحو الانحراف بطريقة وبأخرى، لأن هذه الأجواء المتحركة بمختلف ألوان الفتنة، سواء في حركة المرأة في الشارع أو في التلفزيون أو في البحر أو في صور المجلات أو ما إلى ذلك، تجعل هناك نوعاً من أنواع الحريق الجنسي الذي يكتوي به الرجل، ليعمل على أن تكتوي به المرأة كرد فعل.

إنني أتصور أن مثل هذه المؤثرات يمكن أن تكون الأساس لتشريع الحجاب ليس قيوداً يُراد منه أن يخلق المرأة أو يقيدها، ولكنه وسيلة واقعية من أجل المناعة والحفاظة، من أجل حماية القيمة بطريقة واقعية، لأن بعض التناقض بين الوسائل والغايات يجعل المسألة شبيهة بقول الشاعر: (ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء).

أما مسألة التوفيق بين مقصد الستر للمرأة وبين المظهر العام لها في العصر

الحديث، فالواقع أنه لا يوجد شكل وحيد، إذ الأساس هو أن يحقق الحجاب المقصد الأخلاقي، في الوقت الذي تحتفظ المرأة بتوازنها في هذا المجال بالطريقة التي لا ترهق نفسياتها. ولكن المسألة التي تحكم الخط كله هي أن تخرج المرأة كإنسانة وليست كأنتى، أن تتحرك في جو من الاحتشام الذي يوجي بإنسانيتها بحيث يحتاج الإحساس بأنوثتها بهذا الشكل المباشر إلى تعقيدات وأوضاع أخرى.

وقد يفهم بعض الناس من حديثنا هذا أننا نعتبر أن الأنوثة لعنة في جسد المرأة، نحن لا نعتبر ذلك، إننا نعتبر الأنوثة في المرأة حالة جنسية في الجسد كما أن الذكورة أو الفحولة في الرجل هي حالة جنسية أيضاً ونحن نعتبر أن للمرأة أن تعيش هذا الإحساس الجنسي بجسدها ولو من الناحية الشعورية في المجتمع الإنساني أو مع زوجها وليست هناك أية حدود لعلاقة الرجل بزوجه أو علاقة الزوجة بزوجه في أي أسلوب أو أي شكل أو أي وقت. وليس من الضروري أن تظهر الأنوثة في أساليبها المتنوعة في المجتمع العام، لأنه ليس الوسيلة لإحساس المرأة بأنوثتها بشكل طبيعي.

إن هذا لا يمثل الإحساس الطبيعي الإنساني بالأنوثة، ليكون نداءً متحركاً للرجل مما لا يمكن للمرأة أن تستجيب له، لأن المرأة عندما تثير انتباه الرجال فإن معنى ذلك أن كل رجل يشتهيها لنفسه وهي لا تستطيع أن تستجيب لذلك كله. إما من ناحية التقاليد أو العادات أو المزاج وما إلى ذلك، إذاً يتحول هذا المظهر الأنوثة في حركتها في الشارع أو في المجتمعات المختلطة إلى مشكلة لها، تخلق كل المشاعر الفرحة التي قد تكون أحست بها من خلال هذا الإحساس الفرح لاجتذابها لنظرات الآخرين فالمسألة إنما تتحرك في هذا الاتجاه.

نحن نقول إن للمرأة صفتين: هي إنسانة تعيش إنسانيتها في كل ما يملأ عقل الإنسان وقلبه وحياته وحركته من مسؤوليات في الحياة ومن أحاسيس في الواقع، أما الصفة الثانية وهي الأنوثة فإنها التي تستطيع أن تتحرك فيها بحرية في مجتمع الرجل، ولذلك فإن الإسلام لم يعتبر الحجاب سجنًا يسجن فيه مشاعرها وحاجتها

إلى الإحساس بالجمال أو بالأنوثة ولكنه نظم لها ذلك بالطريقة التي لا تخلق فيها مشكلة لنفسها ولا للمجتمع ولا للقيمة الأخلاقية الخاصة.

■ الحقيقة أن هناك إشكالاً رغم التأكيد على البعد الأخلاقي لمسألة الحجاب ولكن بعض الإسلاميين إن لم نقل أغلبهم، في حين يتحدثون عن هذه المسألة من زاوية أخلاقية، يمنعون المرأة من الخروج إلى الشارع ويمنعونها من الاختلاط ويريدون أن تكون في البيت حتى أنتم أنا لاحظ هنا أنكم تقومون بخطبتين يوم الجمعة خطبة للرجال وأخرى للنساء وأغلب حديثكم مع النساء يكون خطاباً دينياً تربوياً اجتماعياً فلماذا تلبس الحجاب إذا؟

● أما بالنسبة إلى سلوك الإسلاميين فإنه يتحرك في خطين: الخط الأول وجود عادات وتقاليد تحكم الإسلاميين كما قد تحكم غيرهم وربما يكون البعض الآخر خاضعاً لقيود في المسألة الشرعية في الحجاب، مما قد يختلف فيه الفقهاء في فهمهم للنصوص، الكتاب والسنة في هذا المجال، ولكننا نرى أن هناك فريقاً ثالثاً يفتح على المسألة بشكل متوازن.

أما ممارستنا بوجود صلاتي للنساء والرجال فلأن المسجد لا يتسع للرجال والنساء معاً وربما نوجد الصلاة عندما يتاح لنا إيجاد مسجد واسع، يمكن أن يضم الرجال والنساء معاً. ولهذا فإن المسألة لم تنشأ من وجود عقدة الاختلاط بل نحن نحاور في المجتمعات التي يلتقي فيها الرجال والنساء، لكن لا بد أن يخضع الاختلاط لضوابط معينة تجعل منه شيئاً إيجابياً في أخلاقية الرجل والمرأة ولا تجعل منه شيئاً سلبياً.

٥ - خطاب الإسلاميين والوحدة:

■ يلحظ أن الحركات الإسلامية في مختلف الأقطار ومن مختلف المذاهب ترفع شعار «الوحدة الإسلامية» لكننا مع ذلك لا نزال نجد عند

العديد منها رواسب مذهبية ترجع إلى خلافات تاريخية بين الشيعة والسنة، أولاً: ألا تعتقد أن كل طرف مقصّر في معرفة ونشر تراث فكر الآخر، فنجد الشيعة لا يتحدثون إلا عن الأئمة وتراثهم والسنة لا يعرفون سوى تراث فقهاء ورجالات أهل السنة. ثانياً: ألا ترى أن الخطاب الإسلامي في خط التشيع وبخاصة في ما نلحظه في بعض المناسبات ومجالس العزاء وما إليها لا يسهم في نسيان تراكمات الاختلافات الماضية وتعسر بالتالي التهيئة النفسية للوحدة والاندماج. ثالثاً: وبعيداً عن العموميات التي تطبع خطاب الإسلاميين، ما هي برأيك المجالات الفكرية والخطوات العملية التي تسهم مستقبلاً في بناء وحدة حقيقية على كافة الصعد بين الشيعة والسنة؟

● مشكلة الحركات الإسلامية أنها نمت في المحيط الإسلامي المعقد وقد استهلك كل فريق في وعيه الإسلامي الأحقاد التاريخية والمذهبية والأحكام السريعة المرتجلة في ما تمثله مسألة التكفير، انطلاقاً من مفردة تفصيلية لدى هذا الفريق من المسلمين أو ذاك. ولعل المشكلة في الحركات الإسلامية أنها شكّلت خطأ تراجعياً أمام الخط الذي بدأه الشهيد حسن البنا، الذي أطلق فكرة الوحدة الإسلامية الحركية في ما بين الشيعة والسنة أو في ما بين السنة أنفسهم، عندما طرح الشعار الذي يقول: «نلتقي فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه»، لأنه كان يدرك بحسّ الإسلام الحركي ونظرته إلى الواقع الاستكباري الذي يتحدى الإسلام بكل قوة أنه لا يمكن أن تقوم حركة إسلامية رشيدة منفتحة إلا من خلال التقاء المسلمين على الأصول الأساسية في العقيدة بعيداً عن التفاصيل، والأصول الحركية في الفقه أو في المنهج الإسلامي في مواجهة أو في إطلاق التحديات.

لعل المشكلة الأولى أن هذه الحركات الإسلامية عاشت في مجتمع منفصل، لا يلتقي فيه الإنسان المسلم بإنسان آخر بحيث لا يعرف عنه شيئاً إلا من خلال الإشاعات أو الكتب الموجهة التي تحاول أن تشوّه الصورة، لتعبّر عن حقائق هؤلاء

أو أولئك من وجهة نظر واحدة، من دون أن تفسح المجال لكتب أخرى تتولى التوضيح. ومن هنا فقد أصبح المسلمون يقرأون القضايا من وجهة نظر واحدة لا تُعبر عن وجهة النظر الأخرى، هذا بالإضافة إلى أن هناك بعض الأجهزة الدولية والأنظمة العربية والإسلامية اقتحمت الواقع الإسلامي من خلال وسائلها المتنوعة وسياساتها الموجهة من أجل أن تفصل الحركة الإسلامية السنية عن الحركة الإسلامية الشيعية، على أساس أن اللقاء الحركي بين الإسلاميين يمكن أن يخلق مشكلة معقدة للاستكبار أو للكفر العالمي أو للأنظمة المرتبطة بهذا النظام المستكبر أو الكافر.

إن هذا الواقع جعل هناك نوعاً من الشك والحذر في خلفيات كل حركة فيما تخطط له أو تتحرك فيه، بحيث يفكر الحركيون السنة بأن الحركيين الشيعة يقتحمون مجتمعهم من أجل أن يدخلوه في التشيع أو أن الحركيين الشيعة قد يفكرون بمثل هذه الطريقة بالنسبة إلى اقتحام الحركيين السنة للمجتمع الشيعي. وربما كانت الرواسب التي تعيش في هذا المجتمع أو ذلك تشجع هذا النوع من الخوف أو الحذر أو الترقب، الأمر الذي منع الحركيين المسلمين من إدارة الحوار بشكل منفتح حول القضايا المختلف عليها، إن من جهة الخطوط العامة للعقيدة أو من خلال التفاصيل الحركية في المنهج.

وربما كانت الأوضاع الأمنية التي أحاطت ببعض الحركيين الإسلاميين المنفتحين فمنعتهم من التحرك بشكل واسع في هذه الدائرة أو تلك، ساهمت في أن يبقى هذا الواقع الإسلامي الحركي في الدوائر المذهبية الضيقة؛ بحيث أصبحنا نلاحظ أن هناك تنوعاً في مذهبية الحركة تماماً كما في المذهبيات الفقهية. واعتقد أن هذا قد عطل الكثير من حيوية الحركة ونشاطها وبالتالي ساعد الاستكبار العالمي على أن ينفرد بكل حركة إسلامية على حدى.

إننا قد نلاحظ المسألة تتعدى الإطار الشيعي أو الإطار السنّي، إذ نجد تعقيدات في داخل الحركة الإسلامية الشيعية في تنوعاتها، مما يجعل هذه الحركة الإسلامية

تقف موقفاً سلبياً من الحركة الأخرى، انطلاقاً من وجود بعض المفاهيم التي لا تلتقي معها أو من جهة الخوف من استيعابها لهذه الساحة أو تلك الساحة وهكذا نرى الكثير من الحركات الإسلامية السنية الذي تعيش هذا التعقيد من خلال الاختلاف في طبيعة المنهج كما نلاحظه في كثير من ألوان الواقع التي تعيشه الحركات الإسلامية في مصر والجزائر وليبيا.

إننا نتصور أن المشكلة التي نواجهها في هذا المجال هي أن الحركيين الإسلاميين لم يخططوا للمفردات الثقافية التي يقدمونها للواقع الإسلامي العام بحيث نجد أن الحركيين هنا والحركيين هناك يستغرقون في خصوصياتهم المجتمعية، حتى في المفردات التي لا تثبت أمام النقد من خلال الفكر الإسلامي المنفتح على وثاقة السند وعمق المتن فنجد أن المسلمين الشيعة الحركيين قد يمتدنون في مسألة التعزية، إثارة عزاء الإمام الحسين (ع) أو بعض الجوانب المتصلة بالأئمة من دون مراعاة لتوثيق الأحاديث والأخبار وحتى توثيق التاريخ باعتبار أن الجو الذي انفتح على واقع المسألة في تاريخ الإمام الحسين (ع) وتاريخ الأئمة (ع) قد يجعل الناس معنيين بتضخيم المسألة وكأن المطلوب ليس تأصيل التاريخ بل النظر إلى عناصر الإثارة فيه.

إننا نشعر أن هذه الفوضى في إثارة هذه المسائل وفي تحريكها بالطريقة التي قد تشير السلبيات الكثيرة بالنسبة للمسلمين الآخرين، لا يخدم وحدة الحركة الإسلامية ولا وحدة المسلمين. كما أننا قد نلاحظ في الجانب الآخر بأن محاولة مواجهة المسألة الشيعية بطريقة غير موضوعية أو مواجهة بعض الجوانب التاريخية بطريقة غير علمية يجعل هناك إشكالاً في هذا الجانب أو ذاك.

إننا نعتقد أن هذه المسائل المتصلة بتفاصيل العقيدة أو بخطوط المنهج بحاجة إلى أن يجلس المفكرون الإسلاميون الحركيون الذين يملكون الموقع القيادي من الناحية الفكرية والسياسية معاً، ليقترحوا هذه الأسوار التي انتصبت حاجزاً بين موقع إسلامي وموقع إسلامي آخر، ليتفاهموا على الأسس المشتركة التي تستطيع

أن تقنع هذا الفريق أو ذاك بأنهما لا يبتعدان عن الثوابت الإسلامية في التفاصيل التي يثيرانها.

إننا لا نزال نعيش الأسلوب السطحي في مواجهة قضايا التاريخ ولا نزال نعيش الجانب العاطفي المثقل بالضبابية التاريخية بحيث نخاف من تسليط الأضواء على الجوانب التي استهلكناها واعتدناها وألفناها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنني أتصور أن الجانب العملي الذي ينبغي للإسلاميين أن يتحركوا فيه، هو أن يدرسوا القضايا الإسلامية الحارة التي تمثل التحديات الكبرى والتي يسقط الواقع الإسلامي سواء كان شيعياً أو سنياً أمامها.

إننا عندما نواجه هجمة الاستكبار في العالم الأمريكي أو الأوروبي أو الياباني في الناحية الاقتصادية على العالم الإسلامي، فإننا من التجربة الحية الواقعية نجد أن هذه الهجمة تتناول المسلمين الشيعة والمسلمين السنة على حد سواء لذلك فإنه ليس من الطبيعي أن يقف الحركيون المسلمون من السنة متفرجين على ما ينطلق به الاستكبار العالمي في تحدي الواقع الإسلامي الشيعي، وهكذا بالنسبة إلى واقع المسلمين الشيعي في مواجهة ما يطرح من تحديات على واقع المسلمين السنة، وحتى لو اختلفنا في بعض التفاصيل فإن عنوان الإسلام يجمعنا وواقع المسلمين والمستقبل الذي ننطلق به يجمعنا.

ينبغي أن نفهم معنى الحركية في موقعنا هنا وموقعنا هناك لأن الحركية لا تمثل شيئاً جامداً يمكن للإنسان أن يتفوق عنه بل إنها تمثل الانفتاح على كل خط السير في ساحات الصراع وأوضاع التحدي.

إنني كنت في بعض المؤتمرات الإسلامية، في الجزائر مثلاً، دعوتُ إلى وحدة إسلامية حركية في المسألة السياسية؛ بحيث إنه عندما نفكر سياسياً بطريقة إسلامية فعلينا أن نلتقي ونتفاهم حول المضمون السياسي لهذا الموقف أو ذاك، لا سيما إذا كان المضمون السياسي يختزن في داخل حركته مضموناً جهادياً، على

أساس ما يواجه المسلمون من أوضاع العنف المفروض عليهم من هذه القاعدة الاستكبارية أو من هذا المحور الذي يتحرك في خطوط الاستكبار.

إننا لا نتحدث بالطلق في هذا الموضوع فنحن نرى أن الحركيين الإسلاميين قد استطاعوا أن يتوحدوا من دون تنسيق بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة في المسألة الفلسطينية. فنحن نلاحظ بأن حركة الانتفاضة الإسلامية في فلسطين وحركة المقاومة الإسلامية في لبنان تنطلقان في نفس الاتجاه وتتحركان في نفس المواقع وتواجهان العدو المشترك، بحيث نجد أن هناك نوعاً من أنواع التناغم والتنسيق غير المباشر بينهما، بحيث يشعر كل واحد منهما بأنه يلم الآخر فيما يتحرك به. وهذا ما نلاحظه في الحركات الإسلامية التي تنطلق في هذا الخط الجهادي، سواء كان ذلك في نطاق حركة حماس أو حزب الله أو حركة الجهاد الإسلامي، إذ كان الواقع الفكري يمثل تباعداً تختلط فيه الناحية المذهبية بالمسألة الحركية حيث كانت بعض هذه الحركات تكفر المسلمين في الحركات الأخرى أو ما يقرب من ذلك ولكن ساحة الجهاد والتحدي السياسي جعلتهم يشعرون بالحاجة إلى بعضهم البعض وهذا ما أفسح المجال لتغيير كثير من الأفكار فيما يتصوره أحدهم تجاه الآخر.

إننا نلاحظ أن الساحة الفلسطينية استطاعت أن تقرب هذه الحركات الإسلامية وأن تنزع الكثير من الأوهام التي كانت تطوف في ذهنية هذا الفريق أو ذاك. إننا نعتبرها تجربة ناجحة وهكذا نجد أن الإسلاميين السنة والشيعة شاركوا في الساحة الأفغانية، وكنا نلاحظ أن الحركيين من السنة والشيعة كانوا يلتقون حول المسألة الأفغانية؛ وإذا كانت طبيعة الظروف والأوضاع الأفغانية تخزن في داخلها حساسية مذهبية حادة، فإن ذلك لم يمنع المجاهدين من أن يلتقوا في الخطوط المشتركة هناك. ونحن عندما نلاحظ النتائج السلبية التي تعيش في الساحة الأفغانية الآن من خلال التدخلات الأجنبية التي عملت على أن تخلط الأوراق، حتى تمنع ولادة الجمهورية الإسلامية الحركية، نلاحظ أن المسألة التي تعيشها ساحة الصراع ليست هي مسألة الجانب السنّي في مقابل الجانب الشيعي، فنحن نرى أن

هناك جانباً سنّياً وشيعياً يتخذ موقفاً معيناً ونجد في مقابله جانباً سنّياً وشيعياً أو سنّياً وسنّياً يتخذ موقفاً آخر.

إنني أتصور أن الضغوط التي أطبقت على الحركات الإسلامية جعلت لها نظرة واقعية للتحديات وللأساحة التي تتحرك فيها، وهذه تمثل تجربة حيّة، كما أن هناك تناغماً فكرياً بشكل مباشر أو غير مباشر بين القيادات الفكرية الإسلامية التي تشرف على أكثر من حركة إسلامية شيعية أو سنّية، وهناك انفتاح بين هذه القيادات، بحيث تجد أن القيادة الحركية الإسلامية السنّية في هذا المحور الإسلامي تتحدث عن قيادة في حركة إسلامية شيعية بطريقة إيجابية. وأن أدبيات هذه الحركة تقرأ عند الحركة الأخرى.

هناك تجارب حيّة في الوحدة الإسلامية الحركية، في وحدة الموقف ووحدة الدعوة ووحدة المجابهة، ومن الطبيعي أنه لا تزال هناك رواسب تنطلق من خطأ هذا في خطابه وخطأ ذاك في خطابه أو من الضغوط التي تنطلق على هذه الحركة في مجتمعاتها، الذي يخترن كثيراً من السلبيات التاريخية أو ذاك المجتمع. لكننا نتصور أن الصدمات التي أصبحت تواجه الحركة الإسلامية العالمية استطاعت أن تقارب بين مواقع هذه الحركات وبين قياداتها، مما يجعلنا نأمل خيراً من خلال هذه التجربة الحيّة التي نعيشها.

أتصور أن الإسلاميين الحركيين إذا استطاعوا أن يصلوا إلى الأسلوب الموضوعي في دراسة القضايا الإسلامية، سواء ما كان منها في الجانب الفكري أو ما كان منها في الجانب الحركي، فإنهم يستطيعون أن يقدموا تجربة ناجحة للواقع الإسلامي العام الذي يجمع المذاهب الإسلامية السنّية والشيعية، على مستوى علم الكلام أو الفقه، في حركة تقريب أو حركة توحيد في نهاية المطاف.

■ في هذا الإطار ألا تعتقد صراحة أن دعوة التقريب بين المذاهب تعتبر تراجعاً عن الدعوات للوحدة الإسلامية التي أطلقت من قبل؟

● إنني أتصور أن مسألة التقريب، حين تعيش الحس الحركي، فإنها تمثل خطوة في اتجاه الوحدة لأن مشكلات الوحدة قد تنشأ في كثير من الحالات من شعور كل فريق بالبعد الشاسع الذي يفصله عن الفريق الآخر؛ لأن بعض الناس قد يتصورون بأن المسلمين الشيعة لا ينطلقون من مصادر إسلامية مشتركة مع المسلمين الآخرين أو أن الشيعة يتصورون ذلك بالنسبة إلى المسلمين السنة. فإذا استطعنا أن نقدم الفكر الإسلامي الشيعي والسني في المسائل الكلامية والفقهية فإن الجميع سيكتشفون بأرّ العلماء جميعاً ينطلقون من وجهة نظر إسلامية على أساس ما يعتقدونه مصادر إسلامية وثيقة، حتى يعذر هذا الآخر ويرى أنه إذا أخطأ فإنه خطأ المجتهد لا خطأ الإنسان البعيد عن الخط الإسلامي. إن حركة التقريب قد تمثل خطوة متقدمة في طريق الوحدة.

الباب الثالث

خطاب الإسلاميين والمستقبل

الفصل الأول

أولويات الصحة وعوائق المشروع

* الأولويات الكبرى للصحة الإسلامية:

(تأصيل المفاهيم، الوحدة الإسلامية، منهج التغيير، سياسة إعلامية، تجاوز المذهبية، القضية الفلسطينية).

* عوائق المشروع:

(ذاتية، موضوعية).

■ ما هي الأولويات الكبرى للصحة الإسلامية العالمية باعتبار أن لكل تيار محلي أولويات تخضع للواقع الذي يتحرك فيه؟

● إنني أتصور أن الأولوية الأولى الكبرى هي تأصيل المفاهيم الإسلامية في المسألة الثقافية، التي تنفتح على المفردات السياسية والحركية الروحية والعلمية والاقتصادية وما إلى ذلك، لأن المشكلة التي تعانيها الصحة الإسلامية هي أنها لم تستطع أن تقدم صورة كاملة مترابطة متصلة الخطوط للمشروع الإسلامي الواحد.

عندما نواجه دراسات إسلامية فكرية فإننا نجد أن هناك دراسة تتناول هذا المفهوم ودراسة تتناول ذلك المفهوم ودراسة تنطلق لتؤصل مذهباً اقتصادياً أو مذهباً سياسياً في الإسلام، لكن الصورة لا تزال غير مكتملة. إما لأن المفكرين الإسلاميين لا يقفون عند قاعدة واحدة في الاجتهادات الفكرية أو لأن كل فريق يأخذ الجانب الذي يعالجه منفصلاً عن الجانب الآخر، لذلك أتصور أن هناك شعارات كبيرة لدى كل الحركات الإسلامية ولكننا عندما نواجه المضمون الذي يخترنه الداعية الإسلامي كفرد في القاعدة أو كقيادي في القمة نجده مشوشاً غير واضح ولا تزال الخطوط عنده غير مترابطة.

من الضروري تقديم صورة متكاملة عن المفاهيم الإسلامية التي يمكن أن تقدم إلى العالم كنموذج حضاري إسلامي، لا أقصد الخطوط الفرعية الجزئية جداً، لأن هذه لا يمكن تقديمها بهذا الشكل التفصيلي، ولكن أقصد الخطوط التفصيلية في مفاصل القضايا التي يعاني منها العالم، «قضايا الحرية، وقضايا العدالة

الاجتماعية، كالمسألة الاقتصادية وما إلى ذلك من أمور تحتاج إلى كثير من الوضوح في ذهن الحاملين للإسلام.

إنَّ الأولوية الثانية التي ينبغي أن ينطلق فيها الإسلاميون الحركيون هي قضية الوحدة الإسلامية، لا أقصد أن نوحّد المذاهب والمناهج والأساليب، فربما يمضي وقت طويل أكثر من الوقت الذي مضى في تاريخ المسلمين بدون أن نحصل على نتيجة، ولكنني أقصد بالوحدة الإسلامية وحدة القضايا المشتركة بين الإسلاميين الحركيين على مستوى القوى الخارجية، التي تمثل قوّة التحدي بالنسبة للمسلمين وأيضاً القضايا الإسلامية التي تمثل الساحة التي يتحرك فيها المسلمون.

إن التعددية الكثيرة في الساحة الإسلامية ربما تحول كل حركة إسلامية إلى حركة إسلامية وطنية أو مذهبية، مما يجعلنا نعيش في نفس الدوامة التي استطاع الاستعمار العالمي أن يستهلك فيها قوة المسلمين من خلال نزاعات مذهبية على مستوى علم الكلام، والصراعات التكفيرية التي يكفر بها المسلمون بعضهم بعضاً.

إنني أخشى أن تلتف الحالة المذهبية الموجودة في العالم الإسلامي على الحالة الحركية. ونحن نلاحظ أن هناك أكثر من نموذج في هذا الاتجاه. ولولا ضغط الأنظمة على الحركات الإسلامية، بحيث أصبحت كل حركة إسلامية بحاجة إلى الحركات الإسلامية الأخرى، حتى التي تختلف عنها مذهبياً؛ لرأينا أن هناك مشاكل مذهبية فيما بينها لا حد لها ولا حصر، تماماً كما هي بين الدول الإسلامية وبين الطوائف.

من مهمات الصحوة الإسلامية إذا أرادت أن تثبت أقدامها في الأرض وتوحّد مسارها في ساحات الصراع أن تعتمد إلى إيجاد قاسم حركي وحدوي مشترك بين الحركات الإسلامية.

النقطة الثالثة: أن تدرس الحركات الإسلامية الصورة الحركية في ساحة المواجهة في ما يثار هل العنف هو العنوان الكبير للأسلوب العملي للمواجهة أو

الرفض أو المزيج بين الرفق والعنف أو التوزيع بين الرفق والعنف بين مرحلة وأخرى أو بين عدو وآخر؟

■ تقصد منهج التغيير؟

● إنني أتصور أن المسألة قد تتصل بمنهج التغيير في الداخل ومنهج المواجهة في الخارج، كيف نواجه أوروبا أو المتغيرات الموجودة خارج العالم الإسلامي، هل نواجه ذلك بالعنف أو بالرفق أو بما بينهما، ثم كيف نواجه الواقع الداخلي للحركات الإسلامية من حيث طبيعة مواجهة الأنظمة أو التيارات الموجودة في الداخل. لا بد من سياسة حركية توزع الأدوار على الحركات الإسلامية، حتى لا تتعقد الأمور من جهة بين حركة تتهم حركة أخرى بالتطرف وحركة تتهم الحركة الأخرى بالمساومة والضعف والتخاذل وما إلى ذلك من أمور قد يستغل الاستكبار العالمي والاستكبار الإقليمي والمحلي في هذه المنطقة أو تلك، هذه النقاط بين المسلمين.

كما أن من الضروري جداً أن تكون هناك سياسة وحدوية إعلامية بحيث إن أية حركة إسلامية في أي موقع عندما تعيش تحت تأثير الضغط فإن الحركات الإسلامية الأخرى، إذا لم تستطع أن تقدم لها المعونة العسكرية أو المادية، فإنها تستطيع أن تقدم لها المعونة الإعلامية، ونحن نعتقد أن المعونة الإعلامية مهمة جداً، وهذا ما لاحظناه في الحركات الشيوعية والقومية في المرحلة السابقة، فعندما كانت تضطهد حركة في موقع من الواقع فإن العالم الذي يحتوي أمثال هذه الحركة يضحّ بحيث يربك النظام أو الجهة التي تضغط على هذه الحركات الماركسية أو القومية وما إلى ذلك.

أعتقد أن هذه الأولويات مهمة في هذا المجال، ومن الطبيعي جداً أن تنفتح كل الحركات الإسلامية على معالجة المسألة المذهبية في الواقع الشعبي خارج النطاق الحركي لأننا نعتقد أن المسألة المذهبية فيما تنطلق به من حالات التخلف والاستغلال التي توظفها بعض البلدان الإسلامية، من خلال قيادتها المرتبطة بالغرب وبالولايات المتحدة الأميركية بالذات، من أجل تمزيق العالم الإسلامي مذهبياً.

إنني عندما أثير هذا الموضوع لا أريد تبرير انحراف هذا المذهب أو ذاك لأنني أتصور أن هناك فرقاً بين المعالجة في المسائل في نطاق الحوار وإرجاع الأمر إلى الله ورسوله، كما علمنا القرآن الكريم في النطاق الموضوعي، وبين أن نثيره في دائرة الغوغاء بطريقة التهويل والتهويل الذي لا يقدم للأمة إلا المزيد من الشتائم.

■ **ألا تعتقد أن القضية الفلسطينية هي أولوية الأولويات بالنسبة للإسلاميين في هذه المرحلة؟**

● قد تدخل في دراسة الأولويات الميدانية للقضايا الإسلامية الحارة، التي تترك تأثيراتها على الواقع الإسلامي كله بحسب النتائج السلبية أو الإيجابية، كما أنها تمثل موقعاً وحدوياً يلتقي عليه المسلمون جميعاً. وإنني أعتبر أن القضية الفلسطينية هي القضية الأم التي التقى عليها المسلمون جميعاً والتي تمثل الموقع الذي يترك تأثيراته السلبية في الامتداد الإسرائيلي على الواقع الإسلامي كله، كما يترك تأثيراته الإيجابية في الجهاد الإسلامي الذي يتمثل في موقعها الحاضر أو المرتقب على الواقع الإسلامي كله.

على الإسلاميين جميعاً أن لا ينشغلوا بمشاكلهم الخاصة وبأوضاعهم الإقليمية الخاصة عن القضية الفلسطينية، لأن القضية الفلسطينية سوف تترك تأثيراتها على كل المواقع الإسلامية عندما تسقط تحت تأثير الضغط الإسرائيلي والضغط الاستكباري في العالم. كما أنها عندما تتوازن فإنها تعطي كل حركة إسلامية قوة جديدة.

إنني أتصور أن على الحركات الإسلامية أن تعمل ميدانياً من أجل نقل القضية الفلسطينية من العنصر الوطني والقومي إلى العنصر الإسلامي، لا أقصد أننا نهمل العنصر القومي أو الوطني ربما نستفيد من هذا العنصر أو ذاك ولكننا في الوقت نفسه نعتقد أن الوطنيين أمسكوا بالقضية الفلسطينية وفشلوا عندما كانوا قادتها، وأن القوميين أمسكوا بالقضية الفلسطينية وفشلوا عندما كانوا قادتها. فليجرب الإسلاميون أن يمسكوا بالقضية الفلسطينية من الموقع القيادي ويستفيدوا من

العناوين الأخرى الوطنية والقومية ويلتقي العنوان الإسلامي معها، فقد يحصل الإسلاميون من خلال طبيعة الامتداد الإسلامي في العالم على مواقع القوة بما لم يحصل عليه الآخرون.

■ ما هي العقبات الذاتية والأخرى الموضوعية التي تقف ويمكن أن تقف مستقبلاً في وجه تقدم المشروع الإسلامي؟

● إنَّ العناصر الذاتية التي تمثل نقاط الضعف في الواقع الإسلامي، كحالات الجهل والتخلف وحالات المذهبية والعنصرية والتمزق القومي والقومية المنغلقة، تمثل مشكلة كبرى داخلية للمشرع الإسلامي الكبير، باعتبار أنَّ الخصوصيات التي تتمثل في هذه الدائرة أو تلك بالمستوى الذي تنغلِق به عن خصوصيات أخرى أو عن عموميات تجعل المشروع الإسلامي، حتى عند الإسلاميين، يتمحور حول دائرة هنا ودائرة هناك، وهو ما نلاحظه عند بعض الإسلاميين الذين يتمحور إسلامهم في دائرة قوميتهم أو في دائرة وطنهم أو مملكتهم.

كما أنَّ الواقع التجزئِي الذي يعيشه المسلمون في هذه الدول التي صنعها الاستكبار العالمي لمصالحه يمثل مشكلة، لأنه ألغى معنى الأمة في عمق الوعي الإسلامي الشخصي. فنحن نلاحظ أنَّ هناك تجزراً خطيراً في المسألة الوطنية للإنسان المسلم بحيث أصبح يشعر بالحاجز الوطني الذي يحجبه عن مسلم آخر تماماً كما لو كان حاجزاً لا يمكن أن يفتح أية ثغرة، ليمر منها للشخص الآخر أو ليمر منها الشخص الآخر.

أنا أتصور أنَّ هذه المشاكل الداخلية وجدت من خلال الأوضاع السياسية القلقة التي عاشها المسلمون، بحيث فقدوا معنى الأمة في مشاعرهم الحقيقية وإن كانت مسألة الأمة قد تداعب بعض أحاسيسهم ومشاعرهم بما لا يحقق شيئاً كبيراً على مستوى الموقف وعلى مستوى الموقع.

هذا من جهة.

ومن جهة ثانية هناك مشكلة خارجية يواجه فيها المشروع الإسلامي تحديات استكبارية وتحديات الكفر العالمي، فنحن نعلم بأن المسيحية العالمية تقف ضد المشروع الإسلامي الكبير بطريقة وبأخرى من ناحية سياسية تارة ومن ناحية فكرية أخرى، كما أن اليهودية العالمية تقف هي أيضاً أمام المشروع الإسلامي. وعندما ننطلق إلى المسألة السياسية الكبرى الدولية فإننا نجد أن الاستكبار العالمي يقف ضد المشروع الإسلامي الكبير. وهكذا نجد أن هناك تقاطعات بين المسيحية العالمية واليهودية العالمية والاستكبار العالمي في مواجهة المشروع الإسلامي، باعتبار أنه يمثل جذراً تاريخياً عميقاً في الساحة الإسلامية التي تعمل كل هذه القوى على أن تكون لها مواقع متقدمة في داخلها، مما يجعل المشروع الإسلامي خطراً على مصالحها وعلى أوضاعها. ولذلك فإن على المشروع الإسلامي أن يستعد لحرب طويلة الأمد في مواجهة كل هذه التحديات.

ـ الخطاب (السيد فضل الله):

إن التحديات الخارجية التي تواجهها الحركات الإسلامية في العصر الحاضر أكثر خطورة من التحديات التي واجهها المسلمون في عهد الدعوة الأول، لأنها تمثل التحديات في حجم العالم الذي يترك في كل خطواته تأثيرات يومية على السياسة في الواقع الإسلامي واقتصاده وأمنه وثقافته وواقعه الاجتماعي؛ بحيث لا تواجه الحركة الإسلامية التحدي المسلح العسكري فحسب، بل تواجه التحدي الثقافي والسياسي والاجتماعي والأمني، بحيث يقتحم الكفر والاستكبار على المسلمين بيوتهم وغرف نومهم بل مشاعرهم وأحاسيسهم وما إلى ذلك؛ مما يجعل الإنسان ينتصر في، جانب لينهزم في جانب آخر، ولذلك لا بد أن تراعي الحركة الإسلامية هذا الجو فلا توجه حركتها في اتجاه واحد وهو الاتجاه السياسي أو العسكري بل لا بد أن تفتح في الاتجاه الثقافي والتبليغي في خط الدعوة إلى جانب العمل الاجتماعي وما إلى ذلك من الأعمال التي تحمي الحركة الإسلامية من كل نقاط الضعف التي تُفرض عليها من خلال التيارات الأخرى أو الحضارات الأخرى.

■ في ما يتعلق بالعوائق الداخلية، ألا تعتبرون أن الضحالة الفكرية وقلة الأبحاث والدراسات والضعف الإعلامي تمثل عوائق ذاتية خطيرة؟

● من الطبيعي أن هذا كله يدخل في ضيق الأفق، الذي ينطلق من وضع ميداني معين يستغرق فيه الإنسان في دائرة محدودة وقد ينطلق من حالة ثقافية معينة يعيش فيها الإنسان تخبطاً ثقافياً وضيقاً فكرياً، بالافتقار إلى الدراسات التي تواكب حركة العصر وتقدم الإسلام كمشروع شامل للحياة من خلال المتغيرات والتطورات التي حدثت للحياة في كل هذا التاريخ الطويل، الذي أصبحت فيه المشاكل التي يعيشها الإنسان أكثر خطورة وأبعد عمقاً من المشاكل، التي كانت في عهد الدعوة الأولى أو في تاريخ المسلمين الذين سبقونا عندما كانوا يقودون حركة الحياة.

■ والمشروع الصهيوني يدخل في إطار قوى الكفر؟

● ومن الطبيعي أن المشروع الصهيوني الذي يحاول احتواء المنطقة الإسلامية واحتواء العالم على أساس فكرة «شعب الله المختار»، يدخل في تحديه للمشروع الإسلامي وللواقع الإسلامي في دائرة التحديات الخارجية في خطوط الاستكبار العالمي أو في خطوط الكفر العالمي.

* * * * *

الفصل الثاني

النهضة الإسلامية: مقدماتها، شروطها، آفاقها

■ في المقدمات الأساسية للنهضة الإسلامية، يمكن أن أقترح بعض العناوين: الاستقلال الوطني، الديمقراطية في المجتمعات العربية، التعليم والبحث العلمي، التطور الصناعي والتكنولوجي عموماً، التربية الأخلاقية، ارتباط الحركات الإسلامية بقيادة سياسية أو مرجعية واحدة كنقطة ارتكاز... إلخ.

● النهضة الإسلامية تحتاج في البداية إلى وعي المعنى الإسلامي في إنسانية الإنسان، بمعنى أن يتحسس الإنسان انتماءه الإسلامي في شخصيته الوجودية، أن أفكر أنني مسلم. فإذا انفتح وعيي على هذا التفكير فإن من الطبيعي أن أتحرك فرداً أو جماعة أو أمة نحو العناصر الأساسية للإسلام في الفكر وحركة الحياة، ففي الفكر لا بد لي أن أتطلع إلى مركزية الكون في الخالق أو مركزية الخالق في الكون، الأمر الذي يجعلني منفتحاً على النظرة الشمولية للكون كله بحيث أبدأ التفكير من الله رب العالمين، لأتحرك مع كل عالم من هذه العوالم.

وأتصور أن هناك أخوة وجودية لكل ظاهرة كونية ولكل ظاهرة حية متحركة ولكل ظاهرة نباتية أو جامدة. فالله ربنا جميعاً، ولذلك فإننا كلٌ بطريقته نحدّق بالله الذي أعطانا سر الوجود ويمنحنا في هذا الوجود كل تفاصيل استمراره وحركيته، وبذلك

تحدد نظرتي إلى كل ما في الكون، لتبتعد عن ذهنية الصراع إلى ذهنية التكامل. فوجودي يتكامل مع وجود الحيوان والنبات والجمال، باعتبار أنها تمثل الشروط الحيوية للوجود؛ كما أن وجودي يعطي هذه العناصر شيئاً في وجودها، فأنا أعطي الحجر فني وإبداعه وأعطي النبات إمكاناتي التي أستطيع من خلالها أن أنوعه وأن أنميه وأعطي الحيوان إمكاناتي التي أستطيع من خلالها أن أكثره وأطوره وأن أجعل له نظاماً في وجوده. وهكذا نفهم كيف أن الله سخر لنا هذا الكون لتتأثر به وننتفع به وتتأثر فيه وننفعه ونبدع فيه ونستلهم إبداعاته.

إن هذه النظرة الشمولية للكون كله تجعل إنساننا المسلم إنساناً شاملاً كما أن هذه الحالة الشعورية مع كل الوجود تجعل الإحساس الإنساني ينفتح على الكون العام بما فيه الكون الإنساني فلا يعيش عقدة تجاه أية ظاهرة، كما لا يعيش اختناقاً أمام أية حالة إنسانية أخرى، فنحن جميعاً عباد الله، تماماً كما نحن، في الكون، خلق الله الذين أوكل الله إليهم مهمة إدارة الكون؛ بحيث جعل لكل واحد منهم دوراً وجعل مسؤوليته تتحرك فيه وجعل لكل دور علاقة بآخر في عملية تكامل في كل الأدوار التي يعيشها الإنسان. وأعتبر الطاقة التي يملكها كل إنسان أمانة عنده، يحركها في نطاق حاجاته الذاتية ونطاق حاجات الآخرين، بحيث لا يشعر الإنسان بذاتية طاقاته بل بشموليتها لكل من يحتاج إليها، على أساس أنها منحة يمنحها للآخرين بل على أساس أنها أمانة يملكها الآخرون في عمق وجوده أو في امتداده.

عندما أفكر بهذه الطريقة فإن معنى ذلك أنني أكون إنسان الله الذي يشعر بانتمائه إليه ويتحسس انتماءه إلى العالم كله من خلال هذا الربط بين الله، رب العالم، وبين العالم الذي أنا جزء منه.

وهكذا أتحرّك في إحساسي بوعي للإسلام، لأحقيق بالله الواحد فتتساقط كل الآلهة أمام هذا الوعي، وبذلك أشعر بحريتي أمام كل القوى الطاغية المتألهة في الكون فلا أستعبد نفسي لأحد فأعيش الحرية أمام الكون كله، لأنني لست عبداً للكون، ولا لظواهره ولا لكل القوى الطاغية في الإنسان ولا حتى لحاجاتي في هذا

المجال. أنا حر أحكم على حاجاتي، فالله لم يجعلني عبداً لها وإنما أرادني أن أكون سيداً لها ولم يجعلني عبداً للكون ولكنه أرادني أن أتكامل معه ولم يجعلني عبداً للناس الأقوياء ولكنه أراد مني أن أحاول التكامل معهم أو أن أتوازن بين قوتي وقوتهم، لنتوازن في حركة الحياة فلا أسقط أمام تأثير فكرهم، ليستعبدني ولا أمام مالهم، ليطغى عليّ ولا أمام قوتهم، لتسحقني بل لا بد أن أعيش في عملية صراع للمحافظة على موقعي دون أن تسقط أمام ضغط مواقعهم، وبذلك فإنني أكون حراً أعيش هذه الحرية الشاملة، من حيث أنا عبد لله، لأن وحدانية الله تجعلني أشعر بعبوديتي له من حيث أنني مخلوق له وأنا ملك له وأشعر بحريتي لأن (الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم).

وهكذا عندما أنطلق في وجودي الخاص لأتحسس خلق الله في عقلي وكيف جعل العقل حجة عليّ يحاسبني من خلال عقلي وأنه يريدني من خلال ذلك أن أطور عقلي وأنميّه وأفتحه وأحرّكه في كل ما يحتاجه هذا الكون من مفردات هذا العقل، وأن أعمل على أساس أن يتفاعل هذا العقل مع عقول الآخرين، كما يتفاعل مع كل الرئيات والمسموعات والملموسات والمشمومات والمذوقات وأن ينطلق في خط التأمل تارة وفي خط التجربة أخرى فأكون عقلاً نياً في حركتي في الحياة.

وهنا يفرض العلم نفسه في حركة العقل، عندما تتوازن التجربة مع المعرفة العقلية والمعرفة التجريدية؛ وبذلك أكون إنسان العلم كما أكون إنسان العقل. وإذا انطلقت على أساس إيماني بالله وبالغيب وبالرسالات فإنني أفتح في نفسي نافذة على الروح بما هي شيء آخر يتجاوز مسألة العقل ويغذيها ويتجاوز مسألة العلم ويطلقها في أبعادها وتبقى له ميزته الخاصة التي لا تلغي علماً ولا عقلاً ولكنها تكمل منطقة المعرفة في ما لا يستطيع العقل أن يبلغ تفاصيله ولا العلم أن يرصد ظواهره وهو ما يسمى بالغيب. وعند ذلك تتعانق المسألة الروحية بالمسألة العقلية، لينطلق العلم في المحسوسات من خلال العقل وفي الغيبات من خلال الروح.

وهكذا ألتقي بالرسالات التي تتكامل مع حركة العقل عندما أرى أن الرسالة عقل

من الخارج وأن العقل رسالة من الداخل، فتنتطلق الرسالية لتتراقق مع العقل لتعطي الحياة نظامها وحركتها في المسألة الاقتصادية والسياسية والثقافية والأمنية والاجتماعية وما إلى ذلك في قضايا السلم والحرب، لأكون الإنسان الشمولي في نظام الحياة.

لذلك أن تكون مسلماً في وعيك، يعني أن تكون إنسان الله والعالم من حيث إنك إنسان العقل والقلب والروح والحركة والمسؤولية في خط الرسالة. وأتصور أننا عندما نعيش ذلك فإننا نستطيع أن نحرك النهضة التي تنطلق من خلال حركية العقل والقلب والروح والواقع من أجل أن تلاحق كل حاجات العالم إلى الانفتاح والتطور والتغير والتجديد.

■ إذا أردنا تلخيص الكلام نستطيع أن نقول: أولاً الاعتماد على فكر إسلامي منفتح وشمولي وعقلاني يعتمد ذهنية التكامل وليس ذهنية الصراع، ثانياً تكوين الشخصية الإنسانية والحرية، وثالثاً البحث العلمي.

● وثالثاً الحركة العلمية في الواقع الإنساني، لأنها تمثل شروط حيوية المسؤولية في إدارة الحياة على أساس دور الإنسان في خلافته عن الله.

■ أنتم لا شك مستوعبون أو مستحضرون تجربة محمد علي وفكر الطهطاوي وديكارت النهضة الأوروبية كمكسب للإنسانية يستفيد منه الإسلاميون.

● إننا نستحضر كل هذه باعتبار أنها تمثل حركة الفكر من أجل اكتشاف المجهول على مستوى الخطوط الإنسانية العامة وعلى مستوى الواقع المادي في حركة الظواهر في الكون.

■ بالنسبة لشروط النهضة الإسلامية، هل تعتبر أن من أسسها

إمساك الإسلاميين بالسلطة أو قيام وحدة عربية أو تحرير فلسطين أو غير ذلك؟

● إنني أتصور أن مسألة الاستقلال، في الواقع الإسلامي، تمثل الشرط الحيوي لحركة النهضة.

■ هل تقصد الاستقلال الوطني؟

● الاستقلال أمام القوى الطاغية، الاستقلال الإنساني، باعتبار أننا لا نقصد حالة وطنية أو قومية عندما نتحدث عن الحالة الإنسانية الإسلامية بالطريقة الشمولية. إن استقلال إرادة الإنسان في صنع مصيره، الإنسان المسلم، ونحن نتحدث عن النهضة الإسلامية، هو الذي يجعله قادراً على احتواء ثرواته وحمايتها وإدارتها في خط مصالحه وحاجاته وترتيب أوضاعه السياسية والاجتماعية والثقافية والأمنية، بالطريقة التي تكفل له التقدم ومواجهة مسألة الحرية، سواء كانت حرية سياسية في مواجهة الآخر أو حرية فكرية اجتماعية في مواجهة التخلف والجهل والظلم وما إلى ذلك.

إننا عندما نحرز استقلالنا الوطني أو القومي أو الإنساني، فإننا نملك حريتنا وبالتالي حركتنا وكل المفردات التي يمكن أن تصنع لنا التقدم. أما إذا كنا لا نملك هذا الاستقلال، فإن حركتنا سوف تكون محكومة لإرادة الآخرين، بحيث نكون صدى لهم. ولذلك فإننا حتى لو فرضنا تحركنا في ما يشبه النهضة، فإنها تكون النهضة التي تمثل الآخرين وليست النهضة التي تمثلنا.

وهذا ما نلاحظه الآن إذ ما يتمثل من ملامح النهضة في البلاد الإسلامية في بعض الجوانب لا يعدو كونه ملامح النهضة الغربية الموجودة في البلد الإسلامي، المتحركة في الواقع الإسلامي، ولا تمثل ملامح النهضة الإسلامية. في حركة الواقع الإسلامي لذلك فإنني أعتقد أن مسألة الحرية في مواجهة الآخر وفي حركة الواقع الداخلي هي الشرط الأساس لولادة النهضة.

■ ألا تعني لك الوحدة العربية شيئاً في هذا الإطار وأين تموقع هدف تحرير فلسطين؟

● إن مسألة الوحدة العربية وتحرير فلسطين وتحرير البلدان الإسلامية الأخرى هي إحدى مفردات حركة الاستقلال، لأنك عندما تكون مستقلاً فإنك تستطيع أن تتحرك نحو وحدة وطنية تارة وقومية أخرى وإنسانية ثالثة وعندما تكون مستقلاً في إرادتك فإنك تستطيع أن تخطط لتحرير فلسطين أو لتحرير البوسنة والهرسك أو أي بلد إسلامي آخر. إن هذه تمثل مفردات الحرية وليست شيئاً آخر يختلف عن خط الحرية.

■ لنقتصر أنه حدثت نهضة إسلامية بالشكل الذي ترونه كيف سيكون الكيان العربي والكيانات الإسلامية كمنظومة؟

● إذا كان السؤال يتحدث عن تعدد الكيانات وعن وحدتها فإن هذه مسألة لا تستطيع أن ترصدها الآن، لأن طبيعة الواقع التنظيمي للشكل الرسمي للنظام الإسلامي قد يختلف تبعاً لاختلاف الظروف الموضوعية، التي تحيط بالواقع الإسلامي، مقارنة بالظروف التي تحيط بالواقع العالمي الآخر؛ لأنك ربما لا تملك تحقيق وحدة إسلامية شاملة تندرج تحت سلطة حاكم إسلامي واحد، بل لا بد لك في هذه الحال إذا أردت الوحدة الإسلامية أن تنطلق من قيادة إسلامية، قد لا يكون لها دور القيادة المباشرة، ولكنها قد تتمثل بالقيادة غير المباشرة كما في ولاية الفقيه أو بالخلافة أو بطريقة أو بأخرى.

إن هذه المسألة من المسائل التي تخضع للظروف الموضوعية التي تحيط بالعالم الإسلامي، من الطبيعي أن يفكر المسلم بأن تكون الأمة الإسلامية وحدة عالمية، حتى في المسألة الدستورية، بحيث تكون وحدة قد تتنوع ولاياتها أو أقطارها أو أقاليمها ولكن الصورة الكاملة لهذه الوحدة لا يمكن أن نتحدث عنها بطريقة المطلق بل لا بد لنا أن نتابع الظروف الموضوعية لترتيب هذه الوحدة.

■ بصرف النظر عن مثالية أو واقعية ما اعتبرته إمكان وحدة العالم الإسلامي بعد النهضة الإسلامية، لكن إذا أردنا تشريح المفهوم أكثر ليس الازدهار الاقتصادي والتنمية الثقافية من المقومات الأساسية للنهضة؟

● من الطبيعي أننا عندما نتحدث عن نهضة إسلامية فإننا نتحدث عن نمو الشخصية الإسلامية التي تتفتح على الواقع الإسلامي من موقع وعي لدورها وحركيتها وللأهداف الإسلامية الكبرى. وفي هذا الاتجاه فإن طبيعة النهضة التي تتمثل في اقتصاد نهضوي وثقافة نهضوية واجتماع نهضوي وأمن نهضوي، إذا صح التعبير، تتكامل لتشمل الواقع الإسلامي، لكن مسألة إدارة هذه النهضة في الواقع في إطار الوحدة يحتاج إلى دراسة الشروط الموضوعية.

■ علاقة هذه الكيانات الموحدة مع الآخر.

● من الطبيعي أن تكون علاقات تمثل المصالح الواحدة المتكاملة في العمق وإن كانت تتنوع في طبيعة حركة هذه العلاقات، تبعاً لخصوصية كل موقع وكل بلد.

■ هل نتصور أنه يمكن أن يحصل تعايش؟

● إننا عندما نلاحظ وجود كيانات كالصين، يبلغ عدد أفرادها ملياراً وأكثر وهو عدد أفراد العالم الإسلامي في المرحلة الحاضرة ونجد أن هناك تكاملاً قد تناقش في بعض مفرداته أو علاقاته، وهكذا عندما نلاحظ في أمريكا التي قد تزيد عن ربع المليار في عدد نفوسها وأن هناك تجربة حياة متكاملة تعيش كثيراً من السلبيات فإننا يمكن أن نفكر في كيان واحد إسلامي على شكل الهند أو الصين أو كيانات على مستوى أمريكا مثلاً أو ما يمكن أن يحدث من الوحدة الأوروبية.

إن هذه الكيانات التي تعيش بطريقة واقعية، تعني واقعية الطرح الإسلامي في وحدة العالم الإسلامي عندما تتوفر الظروف الموضوعية لذلك ولكن علينا أن نشير إلى نقطة أساسية وهي أننا لا نتصور عالماً إسلامياً مثالياً لا سلبيات فيه ولا

منازعات ولا خلافات، لأن هذا هو مجتمع أهل الجنة ونحن لا نزال نعيش في مجتمع الأرض؛ لذلك هو عالم إسلامي يفتح على الإسلام في قضاياها ولكنه يحمل الكثير من السلبيات التي تمثل انحرافاً هنا وانحرافاً هناك وما إلى ذلك.

■ التصنيع الحربي هل يمثل لكم شيئاً وهل هو أحد شروط النهضة؟

● من الطبيعي أننا عندما نتحدث عن التصنيع فإننا نتحدث عن كل مجالاته سواء كان تصنيعاً حروبياً أو تصنيعاً اقتصادياً أو غير ذلك.

■ لا، أنا حددت التصنيع الحربي بالذات.

● إن التصنيع الحربي يمثل شرطاً من شروط حماية هذا الاستقلال ولذلك فإن من الطبيعي للمسلمين أن يأخذوا بسياسة التصنيع الحربي؛ كما عليهم أن يأخذوا بسياسة التصنيع بشكل كامل وحتى التصنيع الزراعي في هذا المجال، لأننا يمكن أن نستشهد ببعض الحكم في تاريخنا التي تقول «احتج إلى مَنْ شئت تكن أسيره واستغن عن ما شئت تكن نظيره، أحسن إلى مَنْ شئت تكن أميره». فنحن عندما نستغني عن الآخر فإننا نستطيع أن نتوازن معه ولكننا عندما نحتاجه فسنكون أسراء حاجاتنا.

* * * * *

الفصل الثالث

مستقبل الحركات الإسلامية

* بين الحركة الإسلامية والحزب الإسلامي.

(الأحزاب الإسلامية واللعبة السياسية، الحركات الإسلامية والدولة القطرية الحديثة، التراتبية الحزبية في داخل الصف الإسلامي).

* قراءة نقدية لحركة «الإخوان المسلمون».

(رؤية تقويمية، حركة ومنهجها وممارسة، منهج التغيير عند الإخوان المسلمين، الإخوان وجمال عبد الناصر، مستقبل التيار الإخواني وتيارات «الجهاد»).

* النموذج البديل للحركات الإسلامية.

(قيمي، عملي، النموذج العملي والاستفادة من العلوم الغربية).

* مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية ومكونات النظام العالمي.

(مهادنة أم صراع، معالم خطاب الإسلاميين خلال العقد القادم، استراتيجية الإسلاميين مع الكتل الدولية).

* مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم.

* بين قلب وأطراف العالم الإسلامي.

* مستقبل الحركات الإسلامية بين الارتباط بقيادة مركزية والخصوصية القطرية.

* «روح العصر» خلال نصف القرن القادم.

■ أولاً هل أنتم مع إنشاء أحزاب سياسية إسلامية، أليس في ذلك تقزيماً لدور الحركة الإسلامية التي تطرح مبادئ شمولية للحياة؟ وثانياً ألا يعني انخراط الأحزاب الإسلامية في اللعبة السياسية في الواقع إرباكاً لمسيرة الحركات الإسلامية في سعيها لما تسميه التغيير الجذري الحضاري؟ وثالثاً هل أن مستقبل الحركات الإسلامية تلك هو في سلك الطريق التي لا مفر منها في ظل الدولة القطرية الحديثة أم أن المستقبل لرؤى أخرى في العمل؟.

● أما الفقرة الأولى من السؤال، فإنني مع إنشاء أحزاب سياسية إسلامية في كل العالم الإسلامي، لا على أساس أنها الخيار الوحيد للعمل الإسلامي الحركي السياسي ولا على أساس الخضوع للصيغة المألوفة للناس في طريقة تكوين الأحزاب؛ إنما نرى أن الإسلام انطلق من خلال الدعوة الإسلامية التي قادها وأسسها النبي محمد (ص) ومن بعده الصحابة والأئمة والعلماء واستطاعت أن تحقق شمولية في العالم في ما يتصل بالإيمان بالإسلام والسير على هدى تشريعاته واستطاعت أن تصنع حكماً إسلامياً في كل هذا التاريخ. ربما يناقش البعض في سلامته أو في شرعيته ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن هذا الحكم في كل التاريخ كان يحاول أن يتمظهر بمظهر إسلامي وأن يتحرك بمفرداته بطريقة إسلامية.

إنني أجد أن الإسلام يختلف عن المبادئ الأخرى المطروحة في الساحة السياسية لأنه دين، ومن الطبيعي أن الدين يشمل مختلف جوانب الحياة الإنسانية، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نعلّب الدين في حزب ونعلّب الأمة في حزب بل لا بد لنا أن نترك مساحة واسعة للدين، ليتنفس في الهواء الطلق وفي الساحات العامة للأمة بمختلف الوسائل التي تخاطب العاطفة بطريقة روحية منفتحة على مناطق معرفة الله وعبادته وما إلى ذلك. لكن حاجتنا إلى الحزب السياسي الإسلامي تنطلق من طبيعة حركة الواقع السياسي العام فإنك لا تستطيع أن تواجه ساحة الصراع السياسي إلا من موقع تنظيمي في حركة القيادة والقاعدة، للتخطيط للساحة ولواجهة التحديات ولتغيير الواقع من خلال الإعداد للمستقبل.

إن قيمة الحزب أنه يؤكد وحدة التصور، في الوقت الذي تنطلق فيه الحركات الجماهيرية من تصورات متنوعة، كما أن قيمة الحزب تنطلق من خلال إيجاد حالة من الانضباط والتوازن في خط الحركة وفي وسائل حمايتها وفي تأكيد وجودها، مما قد لا يحصل بالحالات الجماهيرية الواسعة التي تعيش أفكارها من خلال انفعالاتها أو بشكل سطحي بعيد عن العمق.

ليس دور الحزب أن يعلّب الأمة في داخله أو يكون بديلاً عنها بل أن يكون العقل الذي يفكر للأمة ويخطط لها ويقودها وينفتح على قياداتها، بالطريقة التي يتكامل معها من أجل حماية الأمة من كل التصورات المنحرفة والأساليب الخاطئة والمغامرات الخطرة والجو الأمني السلبي الذي يسمح بالاختراق الاجتماعي والسياسي والأمني وما إلى ذلك.

إننا في عالم تتحرك فيه الأمة من خلال أسلوب حزبي ولا بد من أن ننطلق في هذا الاتجاه حتى نستطيع أن نعيش ذهنية العصر في الأسلوب، لنغيرها في

المضمون مع الاحتفاظ بالخطوط الشرعية. هناك كلمة ماثورة عن بعض الأئمة تقول: «خير لباس الزمان لباس أهله». ومن الطبيعي أنه يقصد ذلك بما لا يتنافى مع الأحكام الشرعية في مسألة اللباس وهكذا أسلوب الحديث واللغة والعمل السياسي والعمل الاجتماعي وما إلى ذلك.

إن الشارع يعلم الإنسان الحرية في أن يبدل أساليبه تبعاً للمصلحة العامة، تماماً كما يبدل الثياب بغير ثيابه أو كما يغير طريقة حديثه؛ لأن الأساس هو الوصول إلى الأهداف فربما تكون بعض الوسائل التاريخية منتجة في مرحلتها ولكنها قد لا تصبح كذلك في مرحلة ما.

■ عفواً، تبعاً لذلك هل أنتم ضد التراتبية الحزبية أو التعددية الحزبية في داخل الصف الإسلامي؟

● من الطبيعي أننا عندما ننطلق من الإسلام فلا بد أن تكون هناك حركة إسلامية عالمية واحدة، لأنه لا معنى لأن تكون هناك حركة عربية وحركة فارسية وحركة تركية، لأن ذلك يعني الاستغراق بشكل لا شعوري في المسألة القومية التي لا بد أن تصنع بطريقة وبأخرى حاجزاً بينها وبين الحالة الأخرى أو تنطلق على أساس أحزاب شيعية أو سنية؛ مما يجعلها تنصب الحواجز في ما بينها وتمنع الحوار، لأنها تخلق حساسيات هنا وهناك لا يعود الحوار فيها منتجاً أو يتحول فيها إلى حالة معقدة.

لذلك نحن ندعو إلى حركة إسلامية واحدة، يملك فيها المسلمون الحركيون حرية الاجتهاد، بالمستوى الذي لا يصل إلى الفوضى وحرية المعارضة، بالمستوى الذي لا يصل فيه إلى الإخلال بوحدة الحركة وبسلامتها.

إن ذلك يمثل الأسلوب العملي الذي يتحول فيه الإسلام الحركي إلى قوة فاعلة

في مواجهة التيارات الأخرى العالمية وعند ذلك لن يستطيع أي نظام أن يشغل هذا الحزب بنفسه، ليبتعد عن الحزب الآخر الذي يعاني اضطهاداً من نظام آخر كما نلاحظ في مرحلتنا الحاضرة، لأنه لن يكون لدينا أحزاب متعددة بل هناك حزب عالمي واحد تتعدد مواقعه وتنطلق قضاياها من منطلق واحد. لكن إذا لم يكن هذا الأمر واقعياً ولا أتصور أنه ليس واقعياً فأني أتصور أنه لو انطلقت حركة الإخوان المسلمين بشكل مدروس معمق منفتح على متغيرات الواقع وبعيدة عن روح المغامرة فإنها يمكن أن تكون تجربة لحركة إسلامية عالمية لا سيما من خلال الخطاب السياسي الإسلامي الذي انطلق به مؤسسها الشهيد حسن البنا، الذي انفتح على التنوع الإسلامي المذهبي فاعتبره أمراً لا يمثل سلبية كبيرة وإنما قال «لتلقي في ما نتفق عليه ويعذر بعضنا بعضاً في ما اختلفنا فيه».

إن هذه الوصية، التي تنطلق بهذا الانفتاح الذي لا يتعقد من خلاف بين المسلمين إذا لم يمس القضايا الأساسية الجوهرية التي تخرج الإسلام عن أن يكون إسلاماً، كانت تؤهل الإخوان المسلمين أن يمثلوا تجربة لحركة إسلامية عالمية ولكن الظروف والأخطاء والتعقيدات حاولت أن تجعل هذه الحركة محلية أو أن تتوزعها إلى حركات محلية تشعر فيها كل حركة بالتمايز عن الأخرى.

إننا في ظل لا واقعية الحركة الإسلامية العالمية الواحدة بالمعنى العملي أو على الأقل بالمعنى المرحلي لا بد أن نقوم بعملية تنسيق بين الحركات الإسلامية، بحيث يكون لدينا ميثاق إسلامي واحد يضع التنوعات في دائرتها الواقعية دون أن يعطيها دور الحدود التي تفصل بين موقع إسلامي وآخر وينفتح على القضايا الكبرى المشتركة، لتستطيع أن تدعم القضايا التفصيلية الخاصة في هذا البلد أو ذاك. وأظن أن مسؤولية الحركات الإسلامية في الوقت الحاضر التي تتعرض فيه إلى أكثر من تحدي ولأكثر من ضغط إلى درجة الإلغاء، إن مسؤوليتها، هي أن تقوم

بعملية هذا التنسيق الذي لا بد أن يؤدي إلى ميثاق إسلامي بين الحركات الإسلامية؛ حتى لا تتحول الحركات الإسلامية إلى مذاهب إسلامية حركية، تعقّد حياة المسلمين في المذهبية الحركية كما عقّدتهم المذاهبيات في المذهبية الفقهية أو الكلامية أو ما إلى ذلك.

أما السؤال الثاني الذي يعتبر انخراط الأحزاب الإسلامية في اللعبة السياسية في الواقع إرباكاً لمسيرة الحركات الإسلامية في سعيها لما تسميه بالتغيير الجذري الحضاري وهل أن مستقبل الحركات الإسلامية هو سلك الطريق التي لا مفر منها في ظل الدولة القطرية الحديثة أم أن المستقبل لرؤى أخرى؟ الواقع أن المسألة الواقعية السياسية قد تفرض على الإسلاميين أن يأخذوا ببعض أنظار هذا الواقع وأن يتحركوا في دائرته من دون أن يكونوا جزءاً منه في العمق، لأن دائرة الواقع قد تتسع لأكثر من فريق كما نلاحظه في الدوائر الديمقراطية فالدائرة الديمقراطية؛ قد تنطلق من فكر يختلف في قاعدته مع الإسلام ولكنه في حركيته، بعيداً عن المسألة القاعدية، قد يفسح المجال للإسلامي ليتحرك في داخله يربح أكثر من موقع ويقوى بالطريقة التي يستطيع فيها أن يحصل من خلال هذه الدائرة على مواقع جديدة.

إن هناك فرقاً بين أن تخضع لكل أصول اللعبة، فهذا يبتعد بك عن هدفك لأن اللعبة سوف تقودك إلى موقع بعيداً عن الهدف، وبين أن تستفيد من بعض الثغرات الموجودة في ساحة الملعب أو من بعض الأوضاع الموجودة في داخله، مما تملك فيه أن تتخفف من الضغط وأن تحصل على موقع هنا وهناك لتعرف كيف تنسقه.

ولذلك فإننا لا نعتقد بأن هذا يتنافى مع التغيير، ولعلنا عندما نريد أن ندرس التجربة الرائدة الأولى للدعوة الإسلامية التي تمثل عمق الحركة الإسلامية فإننا نجد أن النبي (ص) والمسلمين معه عاشوا مع الناس بشكل طبيعي، بحيث لا نجد هناك أية اختلالات في حركة المسلمين في المجتمع قبل أن يشمل الإسلام كل

المجتمع، نحن نجد أن النبي (ص) بارك حلف الفضول وتحدث عنه بإيجابية ونعرف أن النبي أكد مسألة العقد الذي كان بين بني هاشم وبني خزاعة واستفاد منه في بعض الغزوات.

إنّ هناك نوعاً من أنواع الانسجام مع الجو الاجتماعي بما لا يختلف مع الخط الإسلامي؛ لذلك فإنّ المسألة من ناحية المبدأ لا تحمل مناقضة لذهنية التغيير ولكن القضية الأساس، هي أن هذه المسألة في دقتها وتوازنها تخضع لطبيعة الأداء الإسلامي في الساحة. فربما يستغرق بعض الإسلاميين في الجو حتى يرسوا جذورهم ويذهبوا بعيداً عن هذه الجذور بحيث يسيطر عليهم الجو الاجتماعي أو السياسي. إن هذا تماماً كالإنسان المؤمن التقي الذي يندمج مع المجتمع ويغفل عن خط التقوى، ليصير جزءاً من المجتمع المنحرف.

ننصّر أنه لا بد من دراسة الواقع من خلال إمكانياتنا وطاقاتنا فإذا لم نتمكن إلا من السير في طريق التغيير في الدولة القطرية فإن علينا أن نختر ذلك، ولكن لا بعقلية قطرية بل بعقلية إسلامية، توحى للمسلمين بأن هذه تمثل موقعاً من مواقع الولايات الإسلامية؛ بحيث يمكن أن يستخدم التعابير الإسلامية التي يعيش فيها المسلمون في أجواء إسلامية.

■ حركة «الإخوان المسلمون» تعتبر من رموز التيار الإسلامي المعاصر ولها امتدادات إقليمية وعالمية وما تزال تمثل بالنسبة للعديد من نموذجاً للتغيير المستقبلي.

ما هو تقويمك لها كمدرسة حركية ثم كروية منهجية في التغيير ثم كمسلكية على مدى عدة عقود؟

● في الواقع أن حركة «الإخوان المسلمون» تمثل مدرسة إسلامية في الانفتاح

على الواقع الإسلامي، لتكون بديلاً عن الخلافة العثمانية التي سقطت في بداية هذا القرن الميلادي وبداية القرن السابق الهجري وفتح ذلك الباب على الغرب، بالدرجة التي اندفع فيها إلى الواقع الإسلامي المتخلف والخائف والمهزوم أمامه، ليشكل صدمة لكل المفاهيم الإسلامية في وعي الإنسان المسلم. وقد رأينا تيارات تحركت في داخل الواقع الإسلامي، كتيار «سلامة موسى» و«قاسم أمين» و«لطف السيد» وغيرها من التيارات التي حاولت أن تبعد الواقع الإسلامي ما أمكن عن جذوره الثقافية، كما عرفت تلك المرحلة المدرسة التوفيقية التي مثل بداياتها الأولى الإمام محمد عبده بشيء من التوازن وانطلقت من خلال تلميذه محمد رشيد رضا وكانت تحاول التوفيق بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي، على أساس إيجاد وضع من التوازن يحفظ الانهيار بقطع النظر عن الصواب والخطأ في هذه المسألة؛ ولم تكن هناك أية انطلاقة حركية في العالم الإسلامي تفكر بإعادة الإسلام إلى الحياة كقاعدة للفكر والعاطفة وكنعنوان كبير للحكم، لذلك كانت حركة الإخوان المسلمين هي الصدمة الأولى في الواقع الإسلامي الحركي واستطاعت أن تفتح مدرسة إسلامية في هذا الاتجاه.

وإذا كنا نريد دراسة الأفكار الأولى التي انطلق بها الشهيد (حسن البنا)، فإننا نلاحظ بأن هناك أفكاراً عامة لم تتحول إلى منهج ولم تنطلق مع التفاصيل بل كانت محاولة لإعادة هذا الجو الإسلامي الذي يعيد إلى الإنسان المسلم الذاكرة التاريخية في الحكم الإسلامي على مستوى الخلافة أو ما يشبهها، لأن حركة «الإخوان المسلمون» لم تضع هذا العنوان في منهجها كعنوان وحيد وأساسي كما وضعه حزب التحرير الذي جاء بعد ذلك.

وهكذا انطلقت حركة الإخوان المسلمين، لتعيد هذا المسار التاريخي في حركة الحاضر نحو المستقبل، وأعتقد أن الوعي الذي كان يتميز به الشهيد (حسن البنا)،

حتى على مستوى مواجهة المذاهب الإسلامية في اختلافاتها الكلامية والفقهية، يتقدم كثيراً على الوعي الذي يعيش فيه الحركيون الإسلاميون الآن الذين يتوقفون على الفواصل المذهبية بالمستوى الذي حولوا فيه الحركات الإسلامية إلى حركات مذهبية في العمق، بعيدة عن الانفتاح على الإسلام الواسع كله، وبذلك فإننا نعتقد أن الرجل كان في مستوى الأفق الإسلامي الواسع الذي لو قدر له أن يسير في هذا المسار، لاستطاع أن يوفر على المسلمين الكثير من المشاكل التي عاشوها والحروب التي استنزفتهم ولاستطاع أن يفتح للمسلمين جميعاً الطريق نحو حوار إسلامي، ينطلق من روح منفتحة لا تتوقف أمام المذاهب بل تندفع وراء الإسلام كله.

إننا نتصور أن حركة الإخوان المسلمين استطاعت أن تنتج لنا الكثير من المفكرين والكتاب والحركيين والمجاهدين فنحن نستذكر أن أول قافلة إسلامية توجهت نحو فلسطين لتقاتل اليهود كانت القافلة التي يمثلها الإخوان المسلمون. وهكذا رأينا أنها كانت تحاول احتواء الواقع الإسلامي في مصر على الأقل واستطاعت أن تفتح فتوحات جديدة، حتى أننا نقرأ في أدبيات الثورة المصرية في عام ١٩٥٢ أن الإخوان المسلمين كانوا يمثلون عمقاً كبيراً للكثيرين من قياديي هذه الثورة ولحركية هذه الثورة، مما يدل على وجود مستوى سياسي في حركة التغيير بالإضافة إلى ما كانوا يتحركون به في تلك المرحلة من خطوط سياسية.

إننا نتصور أن الإخوان المسلمين يمثلون مدرسة حركية منفتحة وكانت هي الأم لكل الأحزاب والحركات الإسلامية، حتى تلك الموجودة في المجتمعات الشيعية كحركة «فدائيان إسلام» في إيران. وقد لا يكون لها ارتباط عضوي بحركة الإخوان المسلمين ولكن هذه الأخيرة كانت الملهم لذلك كله.

أما عن سؤالك المتعلق بتقويم الرؤية المنهجية للتغيير عند هذه الحركة ومساكيتها على مدى عدة عقود فإنني أقول: إن كلمة المنهج يمكن أن تكون ثقيلة في مضمونها،

ثقيلة الوزن والمعنى، لأن الإخوان المسلمين لم يطرحوا برنامجاً تفصيلياً في مسألة التغيير على أساس أن يكون لدينا منهج تغييرى، لأن الأدبيات التي انطلقت من خلال هذه الحركة، لا سيما ما تقرأه لدى (الشهيد) «سيد قطب» وأمثاله، لم تكن تمثل منهجاً للتغيير، كانت تمثل عناوين عامة أعطيت صفة معاصرة وأبعاداً واسعة وربما كانت تتوقف لدى بعض التجارب، كما في كتاب (معالم في الطريق)، عند بعض المفاصل التي لا تمثل مسألة فكرية منهجية على مستوى الأبعاد العلمية التي يتحرك فيها الإسلام في مواجهة التحديات الكبرى التي كانت تواجه العالم الإسلامى.

إنني أستطيع أن أؤكد أن حركة «الإخوان المسلمون» استطاعت أن تعطي جواً إسلامياً يلتقي ببعض الخطوط التفصيلية التي كان يفترض بالجوّ الحركي أن يضع لها برنامجاً هنا وبرنامجاً هناك، ولكن ذلك لم يجعل منها حركة تمثل منهجية التغيير.

إن هذا هو الانطباع الذي يعيش في فكري من خلال متابعتي للحركة الثقافية والسياسية للإخوان المسلمين، ولذلك لاحظنا أن حركة الإخوان المسلمين اختلفت خطوطها باختلاف مواقعها، فنجد أن أغلب الحركات الإسلامية التي جاءت من بعدها، انطلقت من رحمها ولكن لكل حركة خصوصية تختلف عن الحركة الأخرى، في طبيعة النظرة إلى المفردات الفكرية والسياسية الموجودة في العالم الغربي أو العالم المعاصر؛ مما نلاحظ فيه أن هناك اختلافاً بين حركة وحركة مع أننا نلاحظ أن الجميع انطلق من عنوان الإخوان المسلمين الكبير. وهذا يدل على عدم وجود منهجية تفصيلية واضحة يقف الجميع عندها، بحيث يشعر الجميع بأنهم يملكون الحرية للتحرك باعتبار أن العناوين الكبرى الموجودة في خطوط الشهيد (حسن البنا) ومن جاء بعده، تحمل أكثر من تفسير وأكثر من اجتهاد وأكثر من اتجاه.

■ لكن ما رأيكم بالتقسيم الذي حدّده الإخوان المسلمون للوصول إلى التمكن؟ فقد اعتمدوا ثلاث مراحل: المرحلة الأولى هي مرحلة الدعوة والتربية، والمرحلة الثانية هي مرحلة إيجاد البدائل، والمرحلة الثالثة هي التمكن من السلطة، ألا يمثل ذلك رؤية منهجية واضحة للتغيير؟

● أنا لا أتصور أن هذه المراحل تمثل الخط البياني الدقيق لأيّة حركة سياسية تغييرية، فهذا البرنامج ينطلق من نظرة تضع في حسابها أن الظروف الموضوعية، التي تسمح بهذا النوع من التسلسل، تعيش في ظل إمكانيات الحركة؛ بينما نجد أن الظروف الموضوعية حتى على مستوى الإخوان المسلمين، قد تفاجئ الحركة بأن تدخلها في المسألة السياسية قبل استكمال المسألة الدعوتية وقد تدخلها في حركية الإمساك بالسلطة قبل أن تستكمل المرحلة السياسية.

إن سياسة المراحل تكون عندما تملك أنت حركة الساحة وتملك الظروف المحيطة بها ولكن الآخرين قد يفاجئوك بالطريقة التي لا يسمحون لك فيها بأن تقوم بعملية التوازن في حركة الساحات. وهذا ما نلاحظه في الدعوة الإسلامية الأولى، حيث إن النبي (ص) لم يستكمل مهمة الدعوة في منطقة الجزيرة العربية على الأقل بل كل ما هناك أنه استطاع أن يستفيد من مركز مكة، ليطلّ على أكثر من موقع إطلالة لم تكن واسعة جداً لأن الإطلالة الوحيدة التي استطاع النبي (ص) أن يتقدم فيها بشكل واسع كانت على يثرب بالنسبة إلى البيعتين اللتين استطاع من خلالهما أن يركز قواعد الإسلام في يثرب؛ أما في المواقع الأخرى فإنه لم يستطع ذلك. ونحن نعرف كيف كانت رحلته إلى الطائف وكيف كان يواجهه المجتمع المكّي وما إلى ذلك.

فمرحلة الدعوة لم تستكمل بل كانت مجرد انطلاقة استطاعت أن تجد لها مكاناً تتحرك فيه وتمتد من خلاله.

ونلاحظ أنّ النبي (ص) بعد الهجرة عمل على أن يدخل في معركة التحدي مع قريش بالطريقة العسكرية من خلال ما قام به من حركة لقطع طريق التجارة التي كان يمد قريش بالقوة التي أدت بعد ذلك إلى معركة بدر، ثم تتالت المعارك. إن النبي (ص) كان يفكر والله أعلم فيما نستوحي كلامه ومن القرآن الكريم ومن حركة تاريخ المعارك الإسلامية آنذاك أنّ قريش لن تسمح له بالامتداد، وأنها كانت تملك القوة في الجزيرة العربية، وأنّ العرب كانوا يحتاجون إلى أن يملك النبي القوة حتى يوازنوا بينه وبين قريش وإلاّ فإنّ الموازنة لم تكن في صالحه وبالتالي لم تكن في صالح الإسلام. لذلك انطلق النبي (ص) ليدخل مع قريش في معركة. فالمعركة لم تفرض عليه ولكنه فرضها. ربما فرضت عليه في بعض المواقع لكن البداية كانت من طرفه (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا...) إلى آخر الآيات الجهادية التي اعتبرت حركة الجهاد مواجهة في مستوى التحدي لا في مستوى رد التحدي.

لذلك يمكن أن تستفيد من تاريخ الدعوة الإسلامية الأولى في مكة وفي المدينة بأن المراحل كانت تتداخل وأن حركة الدعوة كانت تنطلق، ليكون الجهاد إحدى وسائلها وكذا الدخول في المسألة السياسية.

لذلك فإنني لا أتصور أنّ هناك خطوطاً هندسيّة مربوطة يمكن أن تفصل مرحلة عن مرحلة، لا سيما أمام التحديات الكبرى التي يقوم بها الكفر العالمي ومعه الاستكبار العالمي ليرصد أية حركة إسلامية رائدة تعمل على تجميع طاقات العالم الإسلامي في دولة واحدة أو دول متحدة بما يعطل فرص الاستكبار للوصول إلى ما يريد من أهداف.

إنني أعتقد أنّ الاستكبار العالمي لا يسمح للإسلاميين أن يستكملوا مراحلهم بشكل هادئ وعقلاني، لا سيما عندما يطلعون على مسألة المرحلة في أدبيات

الحركات الإسلامية. وإنني أتصور أن الإخوان المسلمين لم يستطيعوا أن يحافظوا في حركتهم الدعوتية والسياسية والجهادية على خطوط هذه المراحل، أما مسألة المسلكية على مدى عدة عقود فإننا نستطيع أن نرصد أن الإخوان المسلمين كانوا منسجمين مع خطهم بشكل عام وكانوا يتميزون بروحية إسلامية وحركية منفتحة ملتزمة. ولكنني أتصور أنهم أخطأوا الحسابات في كثير من المواقع، وربما كانت مواقفهم في مواجهة الثورة المصرية إحدى هذه المواقع التي حدثت فيها أخطاء كبيرة في الحسابات.

■ هل تعتقد أنهم أخطأوا في تعاطيهم مع جمال عبد الناصر؟

● نعم، أنا أعتقد أنهم ربما كانوا مستسلمين لجو معين دون دراسة دقيقة جداً. ومن هنا فقد استطاع عبد الناصر، من خلال الأجواء السياسية الخارجية التي كانت تدعّمه ولو بشكل غير مباشر ومن خلال الأخطاء التي وقعوا فيها، استطاع أن يضربهم ضربة قوية جداً وربما تركت تأثيراتها على حركة الإخوان المسلمين كحركة سياسية في مصر إلى الآن.

نحن لا نريد أن نتوقف عند هذه النقطة ولكننا نتصور أن بعض الأخطاء، التي تقع فيها كل الحركات، قد تشكل حالة مميتة في بعض الأوقات. ومن هنا فإننا نعتقد أن حركة الإخوان المسلمين في مصر قد انكفأت بعد هذه الضربة القوية وأصبحت تشبه الحركة الثقافية بدلاً من أن تكون حركة سياسية، وهذا ما دعا الكثيرين ممن تتلمذوا على حركة الإخوان المسلمين أو كانوا جزءاً منها في أكثر من بلد، سواء في السودان أو الجزائر أو تونس أو في أي مكان آخر إسلامي فيه حركة، أعتقد أنهم شعروا بأن الإخوان المسلمين كحركة في مصر لم تعد تلبي طموحاتهم السياسية التغييرية ولذلك كثرت عملية الاستقلال عن حركة الإخوان المسلمين، لتتمثل في أكثر

من حركة هنا وهناك مع العلم أن الجميع هم تلامذة هذه الحركة.

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إنَّ الحركة تمثل تياراً في الواقع الإسلامي كأني تيار قد تختلف قوته حسب اختلاف مواقعه أو المدى الذي وصل إليه، من خلال طبيعة قوة الاندفاع «التياري» هنا وضعف الاندفاع «التياري» هناك.

■ وما هو مستقبل هذه الجماعة، وما هو مستقبل التيار المعارض للتوجه الإخواني والمنشَقَّ عنه والذي يدعو إلى العنف والجهاد كسبيل للتغيير؟

● أما مستقبل هذه الجماعة فإنني لا أتصور أنه مستقبل كبير ممتد تحت عنوان جماعة الإخوان المسلمين. إنَّ هذا العنوان الكبير لا أجد له مستقبلاً كبيراً باعتبار أنه يزداد انكماشاً كلما ازدادت التحديات. ولعلنا عندما نلاحظ حركة الجهاد الإسلامي في مصر وحركة التكفير والهجرة و«الجماعة الإسلامية» وغيرها من الحركات، التي انطلقت في البداية من رحم «الإخوان المسلمون» ولكنها في الوقت نفسه تجاوزت هذه الجماعة، بحيث إننا نلاحظ أنَّ هناك نوعاً من أنواع التحدي المتبادل بين هذه الجماعات وبين الإخوان المسلمين، قد يفسره البعض بعنوان التقية من جماعة الإخوان المسلمين، أو قد يفسره البعض بأنها عملية رفض لأسلوب العنف أو لبعض المفاهيم التي تتحرك هنا وهناك. إننا لا نريد أن نتوقف عند طبيعة هذه الظاهرة من حيث المضمون الذي يحكم هذا الاتجاه أو ذاك مقارناً بالمضمون الذي يعيشه الإخوان المسلمون ولكننا نعتقد أنَّ هذا يمثل في الخط السياسي مسألة فشل للإخوان المسلمين باعتبار أنهم لم يستطيعوا أن يستقطبوا الوضع السياسي ولم يستطيعوا أن يجعلوا الواقع الإسلامي المصري خاضعاً لمفاهيمهم بشكل أساسي؛ بحيث إنَّ الذين يفكرون إسلامياً شعروا بأن هذه الحركة الأم لم تعد تستجيب

لمواجهة التحديات وإنما أصبحت حركة تضعف وربما تسقط تحت ثقل التحديات، لا سيما في المرحلة الحاضرة والمرحلة التي سبقتها عندما أصبح العالم الإسلامي يعيش زلزال الصحوة الإسلامية، لا عقلانياتها ولا هدوها أو استرخائها.

إن حركة في حجم حركة الإخوان المسلمين التي تمثل الأساس التاريخي لأكثر الحركات الإسلامية أو لكل الحركات الإسلامية عندما لا تستطيع أن تستقطب هذا الجو الجديد، الذي انطلق من خلال الثورة الإسلامية في إيران أو من خلال الحركة الإسلامية في الجزائر أو الحركة الإسلامية في السودان، إن معنى ذلك أن هذه الحركة أصبحت أقرب إلى الحركة الثقافية منها إلى الحركة السياسية. حتى أنها عندما تلامس السياسة فإنها لا تلامسها بقوة وإنما تلامسها من خلال مفاهيم الاعتدال والبعد عن التطرف والواقعية وما إلى ذلك.

إننا لا نريد أن نتدخل في المبررات التي تقدمها قيادات الإخوان المسلمين التي نحترمها، وفي تحليلهم للواقع الذي يعيشون فيه، لكننا نقول إن الجيل الإسلامي الجديد لم يعد يجد في حركة الإخوان المسلمين ما يلبي طموحاته، لذلك فإنه قد يقول لها إنها قد وفّت قسطها للعلى وأنّ عليها أن ترتاح باعتبار أنها بلغت سن الشيخوخة وأن عليها أن تفسح المجال لأولادها الذين أصبحوا يمثلون امتداداً للعقل الذي انطلق فيه المؤسس الأول للإخوان المسلمين وهو الشهيد (حسن البنا) في تطلعاته الإسلامية الحارة.

أما ما هو مستقبل التيار المعارض للتوجه الإخواني والمنشق عنه والذي يدعو إلى العنف والجهاد كسبيل التغيير، فإنني أعتقد أن مشكلة هذا التيار أنه لم يأخذ طريقاً واحداً وعنواناً محدداً، بل إنه انطلق من خلال حالة نفسية عميقة الجذور في كل الإحساس بالفقر الذي عاشه الإسلاميون، سواء في المسألة السياسية أو الأمنية

أو الاجتماعية أو الثقافية أو ما إلى ذلك باعتبار الهجمة الشرسة الواسعة الشاملة التي شملت العالم الإسلامي كله، لذلك إنني أعتقد أن هذه الحركات الإسلامية لن تسقط ولكنها سوف تعيش الكثير من الصدمات وتواجه الكثير من المشاكل ولكنها في الوقت نفسه سوف تستفيد من خبراتها.

نحن نلاحظ مثلاً في المرحلة الحاضرة عندما نواجه حركة الإسلاميين في مصر وفي الجزائر وفي تونس وفي غيرها من البلدان الإسلامية الأخرى، نجد أن هذه الحركات تستفيد من أخطائها ومن مشاكلها بين يوم وآخر، ونلاحظ في بعض هذه المواقع ولادة قيادات جديدة قد تناقشها في بعض توجهاتها ولكنك لا تستطيع إلا أن تجد أن هناك نوعاً من أنواع تجاوز القيادات السابقة. ومعنى ذلك أن الحركة لم تستغرق في العنف المجنون بل انطلقت من عنف، ربما بدا مجنوناً في البداية، ولكنه بدأ يأخذ أكثر من جرعة من العقل من خلال التجارب التي تعيشها.

إنني أتصور أن الجيل الشاب الذي يعيش في داخل هذه الحركات والذي عاش مع المعاناة سوف يتجاوز قياداته عندما تريد هذه الأخيرة أن تغلق ملف الحركة أو أن تبعد عن حالة التحدي،

إنني أتصور أن هذه الحركات الإسلامية التي أخذت بأسباب العنف سوف تستفيد من تجاربها في حركية العنف في سلبياته وإيجابياته، وبذلك فإنها سوف تنفتح على مستقبل يتوازن فيه الرفق والعنف في حركتها، لأنها لم تنطلق من خلال التنظير وإنما انطلقت من خلال حركة الواقع.

■ وهل تعتقد أن الشعوب ستقبلها؟

● إنني أتصور أنهم عندما يملكون الحكمة في الخطاب الإسلامي وفي إدارة المسألة السياسية والجهادية ويعرفون كيف يلتزمون قضايا الشعوب وكيف يوقفون

العنف في مرحلة ليطلقوه في مرحلة أخرى، فإنّ الشعوب قد تتعب معهم ولكنها لن ترفضهم.

■ هل أنّ النموذج البديل الذي تطرحه أو ينبغي أن تطرحه الحركات الإسلامية هو نموذج قيمى في عمومياته أو برنامجى عملى في الإصلاح والتغيير وما هي متطلبات كل منهما عملياً؟

● إنّنا بحاجة إلى كلا الخطين أو كلا النموذجين. فالنموذج القيمى يؤكد لنا الارتباط بالقاعدة الفكرية والأخلاقية والروحية، التي ينطلق منها الإسلام؛ لأننا إذا لم نُحْكَمْ هذه القاعدة في وعى الإنسان المسلم فإنه سيتحرك من دون أي مضمون عميق في وعيه السياسى أو الاجتماعى أو الجهادى.

إن الفرق بين الإسلام وبين غيره هو أنّ حركية الإسلام تقوى وتكبر وتمتد وتتسع من خلال حركية القاعدة الإسلامية في وعى الإنسان المسلم، على أساس الانفتاح على الله وعلى الرسالة وعلى شمولية هذه الرسالة وعلى أخلاقياتها ومواقفها ومسألة الشهادة والصبر فيها وما إلى ذلك من المفاهيم العامة، التي تركز للإنسان شخصيته التي بها يستطيع أن يثبت أمام الزلازل وأمام الهزائن ويستطيع أن يتوازن أمام كل حالات الاهتزاز والانحراف التي قد تفرضها عليه متغيرات الواقع أو تحديات المعركة؛ لذلك فإنني أتصور أنّ المسألة القيمية أساسية في إبقاء الحركية الإسلامية الروحية والأخلاقية بالإضافة إلى المسألة الفكرية في وجدان الإنسان المؤمن ولو كان ذلك بدرجات متفاوتة.

إننا نلاحظ مثلاً أنّ المسلمين الذين يعيشون تحديات في المسألة الفلسطينية أو الأفغانية أو ما سبق في المسألة الإيرانية وغيرها، كانوا ينطلقون من النموذج القيمى التاريخى الذي يتجدد من خلال القيم الحاضرة. وفي الوقت نفسه لا بد للإسلام أن

يطرح النماذج العملية التفصيلية ولو في خطوطها العامة، حتى يشعر المسلمون أنهم عندما يريدون أن يتجاوزوا وضعاً معيناً فإنّ هناك وضعاً آخر يضع هذه القضايا والمواقف والمواقف في حسابه، على أساس أن يكون هناك حلّ أفضل لهذه المشكلة أو تلك وأن يكون هناك برنامج أشمل لهذا الخط أو ذاك.

إننا نحتاج إلى التكامل بين هذين الاتجاهين، والإسلام هو عملية تكامل بين الفكر وبين الحياة. ولعل مشكلة الكثيرين من الحركيين الإسلاميين أنّ بعضهم استغرق في المسألة القيمية حتى نسيّ الواقع، وبعضهم استغرق في المسألة الواقعية حتى نسيّ القيمة. وبذلك لم ينجح هؤلاء في الوصول إلى النتائج الكبيرة، لأنهم لم ينجحوا في أن يحوّلوا الإنسان المسلم الذي يتحرك معهم إلى إنسان واقعي في النموذج الأول، فبقيّ معلقاً في الهواء، ولم يستطيعوا أن يثبتوا أقدامه على الأرض من خلال القيمة عندما وجّهوه إلى أن يتحرك في الواقع.

أما ما هي متطلبات كل منهما عملياً فإنّ من الطبيعي أنّ النموذج القيمي يحتاج إلى إعادة نظر في توثيق هذه المفاهيم، حتى لا تختلط علينا المفاهيم من خلال مصادرها أو الاجتهادات في فهمها وفي وعيها.

إننا نحتاج إلى الكثير الكثير من الجهد العلمي والجهد الفكري من أجل أن ننظف الساحة الفكرية والقيمية الإسلامية من كثير ممّا فرضته علينا حركة الوضّاعين الكذّابين وحركة التخلف في فهم المضمون الإسلامي لهذا النص أو ذاك. لذلك نحن بحاجة إلى إنتاج اجتهادات جديدة، لا أقول إنّنا نتكلّفها، ولكننا نعمل على مزيد من التوثيق الذي يدفعنا نحو ذلك؛ كما أننا بحاجة إلى أساليب جديدة في العرض تبعاً لتغير الذهنيات الثقافية، من حيث حركة الأسلوب في الثقافة. وفي الوقت نفسه نحتاج إلى الدخول دائماً في عملية مقارنة بين هذه الخطوط القيمية الإسلامية وبين الخطوط القيمية في الحضارة الغربية أو في كثير من المتغيرات

الحضارية في الواقع مع المقارنة بين حركة هذه القيم في الفكر وحركتها في الواقع.

أما بالنسبة إلى النموذج الآخر فإننا نحتاج إلى أن نعمل على ملاحقة الواقع في كل متغيراته وأن لا ننطلق من ذهنية الثبات في الواقع. إننا نعرف أن هناك سنناً لله في الواقع وفي حركية الإنسان وأن هذه السنن تملك الثبات ولكن مفرداتها، في الإطار الذي يحكم الواقع، لا تملك الثبات بل هي متحركة في هذا المجال عندما نقول (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم...) هذه سنّة من سنن الله في الكون ولكن علينا أن نتفهّم طبيعة المتغيرات وطبيعة الواقع الذي تتحرك فيه هذه المتغيرات عندما نقول (ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض...) علينا أن نفهم حركة الصراع، ومفردات الصراع هنا وهناك.

إننا نعتقد أن نجاح هذا النموذج يتوقف على دقّة في فهم الواقع في طبيعته وفي حركيته وفي تحدياته وفهم ما نملكه من أدوات هذا الواقع لتغييره سواء من حيث المضمون أو الأسلوب أو من خلال الأشخاص الذي يتحركون هنا وهناك.

■ هناك قضية تفرض نفسها عند التعاطي مع النموذج الثاني المذكور وتدفع إلى التساؤل: هل أن الإطار الفكري الذي يصاغ على قاعدته البرنامج العملي ينبغي أن يستفيد من آليات التحليل «للآخر» الغربي وعلومه وتقنياته كما هي أم يُقوّلُها في الإطار الثقافي «للذات»؟

● إن الأساليب التي اكتشفها العالم في آلية الواقع هي تماماً ككل الموجودات المتناثرة في الكون تماماً كما هي موجودات الحقل والنهر، إنها أنهار جديدة في الأرض الإنسانية، إنها أشجار وفواكه وثمار وأشواك وما إلى ذلك. هي تدخل في الموجودات الكونية.

إنَّ مسألتنا هي، ما هي الروحية التي ننطلق فيها في تحريك هذه الأمور. هل ننطلق في روحيتنا ومنهجيتنا من خلال الاستغراق في داخلها، كما لو كانت آلهة العصر الجديد، بحيث نتعبد لها ونعتبرها كل شيء، هي التقدم، وهي الحضارة؟ أو أننا نعتبر أنَّ الحضارة تتمثل في إدارة هذه المكتشفات والوسائل. وهذا الجو الآلي الذي يتحرك في الحالة، إنه تماماً كما يجلس المتدين والمحد في المختبر فإنهما يأخذان جميعاً بالظاهرة التي تربط الأسباب بمسبباتها أو تربط الظاهرة بمكوناتها. ولكن الفرق أنَّ المادي يقف حائراً أمام المرحلة الثانية من السببية بينما يقف الإنسان المتدين، ليقول إنَّ الله هو مسبب الأسباب. ومن الطبيعي أنَّ هذا التفكير الذي يدرس عمق السببية من خلال ربطها بالله، تعطي الإنسان الكثير من الإحياءات والكثير من الوسائل التي يتحرك فيها للاستفادة من هذه الظاهرة أو تلك.

لهذا نقول إننا لا نتعقد كمسلمين من كل الوسائل التي اكتشفها الإنسان في حركية الحياة، وكل الأفكار الآلية (إذا صحَّ التعبير) التي استطاع الإنسان أن يحركها أو يتحرك من خلالها ولكن المسألة في ما هو النظام الذي يحكم هذه وفي ما هي الروحية التي نتعامل بها مع هذا أو ذاك؟

■ ما هو مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية وبين مكونات النظام العالمي الجديد. تطبّع أم مهادنة أم صراع دائم؟ ثم ما هي معالم الخطاب الذي يحسن أن يتوجه به التيار الإسلامي إلى العالم خلال العشرية المقبلة؟

● أما كيف تنطلق الحركات الإسلامية في علاقتها مع مكونات النظام الجديد فإنني أتصور أنَّ علينا أن ندقّق في كلمة النظام العالمي الجديد، لأنه يبدو لي أنه لا يمثل حقيقة نظامية جديدة في العالم عندما نتحدث عن النظام، وإنما المسألة التي تواجهنا في هذا الموضوع هو أن العالم قد تحرر من مستكبر معين، لتبقى القوة

الكبرى في داخل العالم المادي البشري لقوة وحيدة وهي أمريكا مع وجود قوى أخرى إلى جانبها.

من الطبيعي أن هذا التطور، الذي جعل العالم يتحرك في سياسة أحادية استكبارية بعد سقوط السياسة الثنائية الاستكبارية، صنع واقعاً جديداً يتمثل في أن هذه الدولة الكبرى - الولايات المتحدة الأمريكية - أصبحت تملك كثيراً من موازين القوى التي تستطيع من خلالها أن تضغط على أوروبا واليابان وعلى الصين وعلى كل الدول الأخرى التي هي دون هذه الدول من القوة المادية على المستوى السياسي والاقتصادي والأمني. الأمر الذي جعل لأميركا الفرص الكثيرة للضغط على قرارات الدول الموجودة في المرحلة الثانية أو الثالثة، إمّا للإيحاء لها بأن مصالحها تفرض عليها أن تتكامل معها، كما هي المصالح الأمريكية والأوروبية وربما اليابانية والروسية في المسألة الاقتصادية أو الأمنية، بحيث أصبح القرار الأمريكي قراراً لأكثر من دولة من هذه الدول؛ مما انعكس على قرارات مجلس الأمن والأمم المتحدة، التي اعتبرت الواجهة لما يسمى النظام العالمي الجديد؛ بحيث أصبح العالم يتدخل في كل موقع من المواقع التي تمثل بؤرةً للديكتاتورية هنا أو لإحلال مصالح الغرب هناك بحيث إن العالم بدأ يخطط للتدخل في الشؤون الداخلية باسم حقوق الإنسان وما إلى ذلك.

إن هذا ليس نظاماً جديداً باعتبار أننا نعرف أن الدول الكبرى في المرتبة الثانية أو الثالثة تحاول أن تتحرر بين وقت وآخر من ضغط الولايات المتحدة ما أمكنها ذلك. إننا نعتقد أن الوضع لم يتغير في طبيعة عمق المسألة، فبعد أن كان ظلماً متعدداً يمكن أن تأخذ الشعوب فرصة للتحرر من هذا الظلم عندما تنكفي للظلم الآخر، أصبح هناك الآن ظلم أحادي الجانب.

إننا كإسلاميين حركيين عندما ننظر إلى هذه المسألة فإننا نواجهها على أساس أن هناك ظلماً مستقطباً في أكثر من موقع من مواقع العالم وأنّ الظالمين قد يتوحدون في إصدار القرارات أو تحريك المواقع للضغط على المستضعفين وعلى المظلومين. ولذلك فإننا كنّا نواجه ظلمين فأصبحنا نواجه ظلماً واحداً، مما يجعل المسألة غير متغيرة إلا على أساس أن تغير موازين القوى يفرض عليك أن تحرك إمكاناتك وطاقاتك ومواقعك وخططك بطريقة أخرى تعمل فيها على حماية نفسك من بعض الأخطار هنا أو هناك، وإحناء الرأس للعاصفة ريثما تمر وما إلى ذلك. ومن خلال هذا نستذكر الشق الثاني من السؤال.

■ لا عفواً، قبل هذا، ما هي السمة العامة لهذه العلاقة، تطبّع أو مهادنة أو صراع؟

● إننا لا نطرح المهادنة ولا التطبّع بل نطرح المواجهة، التي تنطلق على أساس التراتبية الموجودة في الحديث الشريف «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مَنْكراً فليغيّرْ بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه...». إن معنى ذلك أن يبقى الرفض. ليست هناك مهادنة إلا على مستوى المرحلة، عندما تكون الحرب غير عملية أو تكون مضرّة. لكن لا يمكن أن يكون هناك تطبيع بيننا وبينهم، لأن المستضعف لا يمكن أن يطبّع موقفه مع المستكبرين، والمظلوم لا يمكن أن يطبّع موقفه مع الظالم. وإنما قد تكون المسألة هدنة مرحلية أو ظرفية من خلال التخفف من بعض حالات الضغط التي لا يمكن للإنسان أن يتوازن أمامها؛ لذلك ليس هناك تطبّع بل قد يكون هناك مهادنة تتحرك بشكل متنوع، يرصد الثغرة هنا ليوسعها والثغرة هناك ليدخل فيها وما إلى ذلك، ريثما تنطلق بعض المتغيرات التي تفسح المجال للموقف الكبير.

ولذلك فإننا نبقى في هذه التراتبية بين التغيير باليد والتغيير باللسان والتغيير

بالقلب مع ملاحظة المواقع، فقد نستطيع أن نغير في موقع صغير ولا نستطيع أن نغير في موقع كبير، المهم أن نبقي في بعض المراحل، تماماً كما الإنسان المحبوس في داخل الزنزانة الذي يستطيع أن يتحرك بعيداً. فيكتفي بتحريك رجليه ليشعر أن الدم لا يزال يجري في عروقه، رافضاً لأية عملية تجمّد أو موت. وبذلك نعرف كيفية صياغة الخطاب الإسلامي مع ما يسمى بالنظام العالمي الجديد، على أساس أن الخطاب الإسلامي تحكمه الحكمة، باعتبار أننا لا بد أن نلاحظ كل مرحلة بحسب طبيعتها وبحسب حاجتها إلى هذا المنطق أو ذاك المنطق.

إننا نطرح كلمة الحكمة التي طرحها الله سبحانه وتعالى في كتابه، لتكون هي العنوان الكبير للخطاب الإسلامي ومن الطبيعي أن الحكمة تتوزع مفرداتها بحسب طبيعة الساحة وامتداداتها.

■ هل أنكم تنظرون إلى الغرب ككتلة واحدة رغم بعض الاختلافات التي تبرز من حين إلى آخر بين بعض المجموعات فيما بينها؟ وما هي الخطوط العامة لاستراتيجية التعامل والتخاطب مع كتل دون أخرى؟ (أوروبا، البلاد الإسكندنافية، شرق آسيا وما إلى ذلك).

● عندما نتحدث عن مسألة النظرة إلى الغرب فهناك موقعان في النظرة (إذا صحّ التعبير) الموقع الأول هو الغرب كحضارة تتحرك في دائرة المفاهيم الثقافية والأخلاقية والاجتماعية. يمكن أن نقول إن الغرب يمثل عنواناً واحداً، قد تختلف بعض مفرداته الصغيرة ولكن في الخطوط الحضارية الكبرى التي تربى عليها الإنسان الغربي. قد نجد أن الغرب يتفق بنسبة كبرى في كل مواقعه في هذه النظرة، ولذلك فإننا في هذا المجال ننظر إلى الغرب كموقع واحد في المسألة الثقافية والأخلاقية والاجتماعية، باعتبار أننا ننطلق من الحضارة الإسلامية في ما تحتزنه من مفاهيم الإسلام في شتى المواقع أمام الحضارة الغربية. أما الموقع الثاني الذي

تتحرك فيه هذه النظرة فهو موقع العلاقات الغربية الإسلامية، لأن الغرب يمثل عالماً يملك مصالح كبرى في البلدان الإسلامية، سواء على مستوى حاجته للثروات الطبيعية أو إلى الأسواق الاستهلاكية أو إلى المواقع الاستراتيجية وغيرها من المفردات، التي تحكم العلاقات الإنسانية بين مختلف المجتمعات.

إننا لا بد من أن نفرّق بين دولة تريد أن تطبق على الواقع كله - وهذه هي نظرتنا إلى الولايات المتحدة الأمريكية في نظرتها إلى العالم، ولا سيما إلى العالم الإسلامي في هذه المرحلة وفي المستقبل المنظور على الأقل - وبين دول انكفأت على هذا الوضع الحديدي أو العدواني الكبير في السيطرة على العالم الإسلامي، مع أنها لا تزال تختزن في داخلها عدوانية مصالحها على مصالحنا أو تختزن في داخلها الشعور بالعقدة ضد الإسلام، سواء كان ذلك من ناحية تاريخية أو من ناحية حضارية أو سياسية، لأنها تخاف من الواقع الإسلامي الجديد على مصالحها. وهذا ما تمثله أغلب الدول الأوروبية الكبرى كفرنسا وبريطانيا وألمانيا.

■ إيطاليا وبلجيكا؟

● إيطاليا وبلجيكا في المرتبة الثانية. إننا نستطيع أن نضع ثلاث دول في الواجهة مع اختلاف ظروفها وهي فرنسا وبريطانيا وألمانيا. وتأتي الدول الأخرى في المرتبة الثانية والثالثة في الذهنية ربما في العقدة من الإسلام أو من الحركيين الإسلاميين أو من الوضع السياسي، الذي ينطلق من خلال مفاهيم الحرية والاستقلال. ولذلك فإنّ علينا أن نتعامل مع كل دولة تبعاً لحجم ما تعيشه من حالة عدوانية ضد الواقع الإسلامي، مع الأخذ بالاعتبار المساحة التي تفصل هذه الدول عن الولايات المتحدة الأميركية، لأنها ربما تدخل في صراع مع هذه الأخيرة في طبيعة مصالحها الموجودة لدينا.

وعندما نقف عند الدول الإسكندنافية فإننا لا نجد مثل هذه الحالة العدوانية، لأنها لا تملك هذه القوة التي تستطيع من خلالها أن تضغط على واقعنا؛ ولكنها قد تتكامل مع الدول الأخرى على قاعدة مصلحة، وقد تحمل في ذاتها بعض الأشياء ولكننا عندما نريد أن نتحرك لا بد أن نلاحظ كل هذه المفردات في حساباتنا. لذلك عندما نريد أن ندخل في حركية الواقع السياسي والاقتصادي والأمني فإننا لا بد أن نفرق بين غرب وآخر، لأن الغرب ليس واحداً باعتبار أن مصالحه ليست واحدة كما أن مصالحنا عنده ليست واحدة.

■ وأين تُموقع دول شرق آسيا وبخاصة اليابان والصين؟

● إنها تمثل مواقع اقتصادية استقبالية، اليابان في المقدمة، وربما لا نستطيع أن نصنّف الصين مع اليابان بل مع كوريا الجنوبية أو الشمالية أو ما إلى ذلك من هذه الدول وحتى روسيا ربما تدخل في هذا المجال.

لا بد من دراسة الضغط الاقتصادي الذي تمارسه اليابان مثلاً عندما تملك ممارسة الضغط الاقتصادي، إذ ربما لا تمثل اليابان مشكلة عسكرية أو أمنية بالنسبة إلينا أو مشكلة ثقافية وحتى سياسية إلا في ما تتوافق فيه مع مصالح الدول الأوروبية والأميركية. الصين طبعاً تمثل خطراً أقل لا سيما بعد أن كفت الحركة الماركسية من أن تكون عنصر خطرٍ على العالم الإسلامي وعلى واقعه وبذلك تبقى العلاقات بيننا وبين الصين علاقة سياسية واقتصادية وربما تكون هذه العلاقات إيجابية في أكثر من موقع.

■ هل تشجع السعي إلى إقامة تحالف سياسي مع هذه الكتلة؟

● إنني لا أحب كلمة التحالف لأن التحالف، يحتاج إلى كثير من الثقة المفقودة

بيننا وبينهم. ولكننا قد نستطيع أن نضع في مكانها كلمة التلاقي باعتبار تلاقي المصالح.

■ ما هي الخطوط العامة لاستراتيجية التعامل والتعاون والتخاطب مع كتلة وأخرى؟

● عندما وضعنا العناوين الكبرى لحركة الاستكبار في برنامج كل دولة فإننا نستطيع من خلال ذلك أن نضع البرامج العملية في مسألة التعاون، لأن علينا أن نقدّر الخطر في كل موقع بقدره وبحجمه وأن نتعرف إمكانية توازن المصالح بيننا وبين هذه الدولة أو تلك، كما أننا نستفيد من هذا النوع من أنواع الصراع الخفي بين أمريكا وبين كثير من هذه الدول، بأن نستذكر وجود ثنائية من نوع آخر وبحجم محدود يختلف عن الحجم الذي كان موجوداً في الثنائية العالمية على مستوى الدولتين الكبيرتين. علينا أن نقدر كل شيء بقدره وأن نراقب المتغيرات في هذا المجال، لأنك لا تملك أن تضع خطة ثابتة على مستوى الخطوط الثابتة ولكنك تستطيع أن تضع خطة متحركة، تختزن في داخلها العناوين العامة، لتصل إلى النتائج المتنوعة تبعاً لتنوع الواقع.

■ رغم القواسم المشتركة للتيارات الإسلامية هل لها مستقبل واحد في ما يتعلق بالعلاقة مع السلطة وفي الانتماء لقضايا الأمة بعيداً عن القطرية والمذهبية إلخ...

● عندما ندرس مواقع الحركات الإسلامية المتعددة نجد أن بعضها استطاع أن يواكب حركة السلطة ويتداخل معها في حركة الحكم بشكل أو بآخر، من خلال إقامة مشروع الدولة الإسلامية، وهذا ما نلاحظه في إيران والسودان مما يجعل مستقبل هذه الحركة هنا وهناك مرتبطاً بمستقبل الحكم. كما قد يكون العكس

صحيحاً من حيث إمكانية قدرة الحركة على حماية الحكم في العمق من خلال أصدقائه وأعدائه. وقد نلاحظ أن هذه الحركة في هذا البلد أو ذاك ربما تفرز تياراً معيناً، ينظر إلى عمق مفاهيم الحركة المتداخلة مع الحكم بأنها ابتعدت عن الخطوط العامة للثورة، فنلاحظ صراعاً في ما يسمى في العرف السياسي بين منطق الثورة ومنطق الدولة أو ما يسمى في مصطلح الجماعات السياسية بالجماعات المعتدلة والجماعات المتشددة. قد نلاحظ من التجربة الموجودة في إيران أن المسألة تتحول إلى صراع في داخل الحركة نفسها، التي يتغلب فيها فريق على فريق آخر. وقد لا يكون هذا سلبياً بالمطلق فيما كان وجود الحركة - الثورة، حتى في ساحة بعيدة عن ساحة الدولة، وجوداً إيجابياً دائماً أو وجوداً تحذيرياً للدولة بأن لا تزيد في ابتعادها عن الخطوط الأساسية، لأنها تشعر بمراقبة هذا الفصيل من الحركة لها في هذا الموقع أو ذاك.

إنني أتصور أن الصراع عندما يبقى في هذه الدائرة ويعيش الجميع مسؤولية المواجهة الشرسة، التي يتحرك فيها أعداء الحركة الإسلامية بالجملة وتكون لهم التقوى السياسية التي ولدت الحركة في البداية من خلالها، فإن ذلك لن يترك تأثيراً كبيراً على سلامة الحركة، وبالتالي على سلامة الدولة، لأن الجميع يقفون صفاً واحداً في مواجهة الأعداء أو لأنه عندما يشتد الخلاف ويكون هناك غالب أو مغلوب فإن المغلوب لا يتحرك بطريقة غير مسؤولة. وهذا ما نلاحظه في الوضع الإسلامي الإيراني بشكل أو بآخر على الأقل في هذه المرحلة.

إلا أن مثل هذه الاهتزازات لا بد أن تُضعف مسيرة الدولة ومسيرة الثورة، باعتبار أنها تعزل فريقاً كبيراً من الناس عن القيام بوظائفهم الإسلامية في داخل الدولة أو خارجها، بالمستوى الذي يحقق الدعم الكبير لها. وقد تكون المسألة في السودان مختلفة عن إيران، باعتبار أن المسألة التغيرية في السودان انطلقت من

خلال انقلاب عسكري لا من خلال ثورة شعبية؛ وبذلك فإنّ الحدة التي أطلقت الثورة في إيران تختلف عن الحدة التي أطلقت الانقلاب العسكري في السودان.

وربما نجد أنّ الهالة التي تملكها قيادة الثورة، متمثلة في الإمام الخميني، تختلف عن الهالة التي تعيشها قيادات الثورة في السودان - إن صحّت تسميتها بالثورة وإن كانت المسألة تختزن بعض التعقيدات في ما يتعلق بالقيادة الفكرية الإسلامية والقيادة السياسية المتحركة، لأن إثارة الإعلام بين وقت وآخر مثل هذه الأمور يوحي أن بعض الأشياء الجنينية يمكن أن تطفو على السطح.

إنّ ذلك قد يخلق مشاكل ولكنها في الخط الذي تحدثنا فيه عن مسألة إيران وعندما تكون الحركة الإسلامية واقعية في نظرتها إلى الأمور وفي نظرتها إلى مشاكل الدولة وإلى الاستثناءات التي يجب أن تثار في حركة الدولة حتى على حساب بعض المفاهيم الصغيرة من أجل إنقاذ القضايا الكبيرة، فإنّ هذا النوع من الحساسيات والخلافات لا يترك تأثيراً كبيراً في هذا المجال.

أمّا الحركات الإسلامية الأخرى التي لم تتحول إلى دولة بل بقيت في ساحة الصراع تواجه السلطة من جهة أو التيارات الأخرى الموجودة، مثل الحركة الإسلامية في العراق والحركة الإسلامية في تونس والجزائر وفي مصر وغيرها من المواقع، التي تواجه فيها الحركة الإسلامية حرباً حقيقية مع النظام وتعقيدات كبيرة مع الأحزاب والتيارات الأخرى. إننا نخشى على هذه الحركات الإسلامية أن لا تستطيع الاستمرار في المقاومة، انطلاقاً من ضغط الدولة بإمكاناتها الخاصة، لا سيما إذا لاحظنا أن الأنظمة تقوم بعملية تحالف عضوي ميداني في سبيل التعاون لإسقاط هذه الحركات. وهذا ما نلاحظه في قيام النظام المصري بالتحرك بشكل وبآخر من أجل قيادة الأنظمة التي تواجه الحركات الإسلامية كما في النظام التونسي والجزائري بالذات، باعتبار أن مصر كانت تشعر بضعف عند انتصار

جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر لأنه كان من شأن ذلك أن يعطي الحركة الإسلامية المصرية قوة كبيرة، ربما تعاني هذه الحركات من ضغط النظام، لا سيما في أجواء سياسية دولية تقف مع أي نظام يواجه الحركة الإسلامية في داخله.

وقد نستطيع أن نقول إنَّ هناك خطة دولية أمريكية بالذات، تعمل على أساس أن تضرب الحركات الإسلامية بيد مسلمة من خلال توكيل هذه الأنظمة بإضعافها أو القضاء عليها، حتى لا تثير الحساسيات الإسلامية في العالم الإسلامي عندما تبادر دولة كبرى بأجهزتها لضرب هذه الحركة أو تلك.

إننا لا نعتقد، كما ألمحنا في حديث سابق، أنَّ هذه الأنظمة تستطيع القضاء على هذه الحركات لسبب بسيط جداً وهو أنَّ هذه الأنظمة لا تستطيع أن تقضي على الإسلام، حتى الإسلام التقليدي، ونحن نعتبر أنَّ الإسلام التقليدي، مهما كانت سلبياته، فهو يمثل أرضاً خصبة صالحة لنمو الإسلام الحركي. بل إننا نعتقد أنَّ الإسلام التقليدي في كل ساحاته هو الذي قدَّم المعطيات الكثيرة لتقدم الإسلام الحركي، مع وجود بعض السلبيات التي واجهها الإسلام الحركي في عملية نموه وتطوره في داخل أرضه.

لذلك فإن الحركة الإسلامية تختلف عن أية حركة أخرى، إذ من الممكن جداً لأي نظام أن يلغي الحركة الشيوعية وربما بطريقة مختلفة يمكن أن يسقط الكثير من عناصر الحركة القومية لحساب الحركة الوطنية، التي يمكن أن تثير التونسنة أو الجزائر أو السودان أو غير ذلك في داخل البلد بحيث ينفصل الشعب عن جذوره القومية لا سيما بعد سقوط الحركة السياسية للقومية في أكثر المواقع، ولكنه لا يستطيع أن يلغي الإسلام. قد يقيد الثقافة الإسلامية والسياسة الإسلامية وقد يقيد المساجد ولكن الروح الأساسية سوف تبقى.

ومن هنا فإنَّ الحركات الإسلامية، حتى لو انكفأت عن الساحة العامة في وقت معين فإنها تستطيع أن تتمظهر بأكثر من مظهر مسجدي أو غير مسجدي، لكن المشكلة التي قد تعانيتها هذه الحركات الإسلامية هي مشكلة الانقسامات الداخلية، التي قد تحدث نتيجة الضغوط التي توجد أرضاً صالحة لذلك فيبرز فريق عنيف أكثر من الفريق الأول الذي استكان للتنظير وإنشاء خط فكري بعيد عن الجهاد أو أن ينشأ خط آخر استرخائي كبديل لخط العنف التغييري الذي قد لا يتناسب مع الواقع. وربما تساهم السلطة هنا وهناك في تأليب فريق إسلامي على فريق إسلامي آخر مما يوجد بعض الخلل. كما أنَّ هناك مشكلة قد تواجهها الحركات الإسلامية وهياستيعاب السلطة للحركات العلمانية التي تتفق مع السلطة، في اعتبار الحركات الإسلامية خطيرة عليها فتنشأ جبهة جديدة مكونة من السلطة ومن الحركات العلمانية، كالحركة الماركسية والقومية والحركات الليبرالية والوطنية:

إنَّ الحركات الإسلامية تعاني الكثير من المشاكل من حيث إمكانات الانقسام الداخلي من جهة ومن حيث الجبهات التي يمكن أن تؤلف ضدها، سواء كانت على مستوى شعبي أو على مستوى الجبهات مع الأنظمة أو جبهات الأنظمة ضدها، فإنها لا بدَّ أن تواجه الكثير من المشاكل ولكنني أتصور أنَّ المستقبل لن يغلق أبوابه عنها، لأن لها أكثر من فرصة في الانفتاح على المستقبل القريب.

■ **حققت الصحوة الإسلامية في أطراف العالم الإسلامي نجاحات أكبر من قلب هذا العالم، إلام يعزى ذلك؟ وهل يمكن أن تصمد هذه الأطراف إلى مدى بعيد إذا ما تراجع التيار الإسلامي في القلب، أي المنطقة العربية؟**

● **أتصور أنَّ المشكلة، في المنطقة التي تمثل قلب العالم الإسلامي، انطلقت من عوامل الضغط التي أطبقت على العالم العربي وسببها الثروة النفطية والموقع**

الاستراتيجي المتقدم. وهكذا نجد أن هذا العالم يختزن في داخله المشكلة الإسرائيلية، التي تمثل قاعدة من قواعد الاستكبار العالمي في المنطقة؛ باعتبار أن «إسرائيل»، كمشروع للصهيونية أو اليهودية العالمية، تمثل مشروع الاستكبار العالمي كله. لذلك فإن خطط الاستكبار العالمي المتحركة في الساحة الاقتصادية والسياسية والفكرية عملت على أساس مصادرة شعوب العالم العربي. بحيث إن الأنظمة المخابراتية كانت تستفيد من أية حالة طارئة كالحالة الفلسطينية وأمثالها، لفرض نظام الطوارئ على الشعوب العربية. إننا نجد أن نظاماً كالنظام المصري، الذي كانت حالة الطوارئ مشرعة فيه خلال الحرب العربية الإسرائيلية والذي صالح «إسرائيل»، لا يزال يرفض نظام الطوارئ.

إن الشعب العربي صُوِّدَ في المسألة السياسية والثقافية والأمنية من خلال أنظمة الحكم التي تسيطر عليه والتي تمثل في غالبيتها، وإن لم يكن في جميعها، نظام الحراسة لمصالح الاستكبار العالمي في هذه البلاد. لذلك فإنني أتصور أن ضعف دفاع الحركة الإسلامية في هذا العالم منطلق من هذه الضغوط الصعبة التي تمثل سداً حديدياً أمام الشعوب في انفتاحها على المسألة الإسلامية بشكل وبآخر.

كما أن العالم الإسلامي تعرّض من خلال الخطة المتكاملة في العالم العربي إلى عملية إفساد أخلاقي وسياسي، بحيث لم تعد المسألة الفكرية أو الدينية مسألة جادة عنده في الكثير من مواقعه على المستوى العام وإن كانت هناك مفردات متناثرة هنا وهناك، لكنني في الوقت نفسه، أمام هذه الصورة القاتمة، أجد أن هناك حالات متقدمة، جعلت هذا العالم يتململ كما في أكثر من موقع إسلامي في البلاد العربية. ولعلّ المسألة المصرية تعطينا العنوان الكبير لإمكانات حركات مماثلة تشبه الحركة الموجودة في مصر، باعتبار أن مصر تمثل البلد المنفتح ثقافياً بشكل متقدم جداً كما تمثل البلد الذي يضج بالمسألة السكانية والبلد الذي صالح «إسرائيل» والبلد

المتحالف مع أمريكا؛ ومع ذلك فإنَّ الحركية الإسلامية استطاعت أن تخرق هذا البلد بطريقة عنيفة قد لا يوافق عليها بعض الإسلاميين.

إنني أعتقد أن العالم العربي مقبل على هزّة إسلامية جديدة قد تتجاوز كل هذا الواقع، لأن الضغط عندما يتعاظم فلا بد أن يفسح المجال لكثير من حالات التملل التي قد تتحول إلى حالات ثورة أو ما يشبه ذلك، كما في «الحجاز ونجد» من خلال فئات غير منفتحة على المسألة الحركية الإسلامية ولكنها تعيش في دائرة التقليد الديني ومع ذلك فإنها لم تستطع أن تسكت على كثير من الواقع المنحرف في هذا البلد أو ذاك.

■ هل يمكن أن تسقط الأطراف؟

● أعتقد أن الأطراف تستطيع أن تأخذ قوّة من هذه الحركات الصغيرة، كما أنها تملك أن تصمد؛ لأن الأطراف التي انطلقت فيها الثورة الإسلامية تملك عمقاً في الموقع الشعبي الثابت أكثر من الموقع الذي تمثله الحالة العربية في سرعة الاهتزاز أو في تعاظم الانفعال.

■ حتى في ظل الحصار الدولي، كما هو الشأن مع إيران؟

● إنني أتصور أن الحصار الدولي، عندما لا يتحول إلى ما يشبه الحرب العالمية التي تحيط بالموقع من جميع الجهات، فإنه يفسح المجال للاستمرار في أكثر من موقع.

■ هل أن مستقبل الحركات الإسلامية يكمن في الانطواء تحت ظل قيادة مركزية واحدة أم أن القريب من هذا المستقبل هو للخصوصية الإسلامية على أساس قطري لاعتبارات تاريخية ودولية؟

● أعتقد أن حركة القيادة الواحدة لا تبتعد عن حركة الخصوصيات القطرية، لأن من الممكن جداً أن نفكر في أن تكون للمسلمين قيادة واحدة، لتكون المسألة القطرية على مستوى الولايات التي تملك نوعاً من الحكم الذاتي، بحيث ينسجم مع الشريعة الإسلامية؛ ولكنه ينطلق على أساس القيادة الواحدة وهذا من ناحية المبدأ. وأنا أريد أن أقول: إن القطرية لا تعتبر الخيار الوحيد عندما نريد أن نتابع الخصوصيات التي تفرض التحرك في هذه الدائرة أو تلك، لأن من الممكن جداً أن نراعي الخصوصية في الدوائر الصغيرة، على أساس انسجامها مع الخط العام الذي ينطلق من خلال القيادة العامة وليس من الضروري للقيادة الإسلامية أن تكون قيادة دولة بل ربما تكون قيادة في حركة الأمة بعيدة عن المسألة الرسمية التي تتمحور في دولة خاصة. وليس من الضروري أن تكون هناك دولة سوفياتية تحكم المواقع الشيوعية في العالم مثلاً أو دولة قومية كبرى تحكم المواقع القومية التي تتبعها في العالم وقد يتمثل هذا في قيادة إمام أو ولي فقيه أو ما إلى ذلك، مما لا تعتبر الألفاظ شيئاً أساسياً فيه. وربما نصل إلى مرحلة سياسية معينة لا تكون فيه القيادة المركزية الواحدة أمراً واقعياً، لوجود موانع تعوق نشوء هذه القيادة في ساحة الأمة أو تمنعها من ممارسة دورها بفعل بعض التعقيدات المتناثرة هنا وهناك. ففي هذا المجال لا مانع من أن تكون لدينا حركية إسلامية، تعمل على إيجاد دولة هنا ودولة هناك بشرط إيجاد خيوط تربط بين حركة الإسلام في هذه الدولة وحركته في الدولة الأخرى.

■ حسب تحليلكم هل المستقبل خلال العشرية القادمة إلى مزيد من الخصوصية؟

● إنني أعتقد أن العشرية القادمة قد تحتضن تجربة خصوصية، ترتبط بعمومية على مستوى الحركة الإسلامية والقيادة الإسلامية العالمية. وإن كانت القضية على

حجم دولة إسلامية مع مواقع إسلامية أخرى قد لا تكون واقعية في السنوات العشر القادمة.

■ سماحة السيد، يُقال إن لكل عصر روحاً عامة هي محصلة إسهامات الشعوب. ما هي روح العصر الحديث وماذا ستكون عليه خلال نصف القرن القادم هل هي الحرية أم الديمقراطية أم العدوانية، الصحة الدينية، القيمة الاقتصادية، الحروب، الهيمنة... إلى آخره؟

● عندما تتمثل كلمة روح العصر كحالة عامة تحكم الواقع الإنساني بعيداً عن الذين يتسلطون عليه فإننا نجد أن روح هذا العصر تتمثل في القلق الذي يعيشه إنسانه أمام كل قضايا المصير، سواء منها الذي يتعلق بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالأمن أو بالأخلاق. فهناك حالة اختناق في ذات هذا الإنسان، من خلال الحصار الذي يحيط به أمام المشكلات الصعبة التي تواجهه بشكل وبآخر، مما يجعل لديه قلقاً متنوع الأبعاد، متنوع ردود الفعل؛ بحيث قد يتمثل في بعض الحالات في الهروب إلى الأمام بالتمرد على واقع هنا أو واقع هناك، بطريقة عقلانية أو غير عقلانية أو بالإحباط الذي يصيبه فيلجأ إلى الهروب من هذه الحيرة القاتلة بالغرق بالمخدرات أو بالخمير أو بالجنس بالشكل اللاواعي، لأنه لا يطبق حالة الوعي التي تفرض عليه أن يخطط ويصبر وينتظر وأن يتطلع إلى المستقبل.

وهكذا نجد أن هناك قلقاً في الواقع السياسي العالمي انطلاقاً من المشكلات الصعبة، التي يعيشها كل بلد في المسألة الاقتصادية على مستوى واقع البلد وعلاقته بالبلدان الأخرى في حركة الصراع الاقتصادي المجنون الذي جعل، حتى البلاد الغنية، تعيش حالات من الاهتزاز والاستقرار في أكثر من جانب؛ بحيث إن الإنسان عندما يدرس المشاكل التي تفترس البلدان الغنية في مفردات المسألة الاقتصادية فإنه يجد النتائج النفسية تكاد تتفوق على المشاكل النفسية التي تعيشها

البلاد الفقيرة من خلال الحرمان الاقتصادي، إذ بحيث قد يتحول الغنى إلى مشكلة لدى الغني تماماً كما هو الفقر مشكلة لدى الفقير في فقدان الطمأنينة النفسية هنا وهناك.

وهكذا نجد أن المسألة السياسية تنطلق في أجواء عاصفة لا تجد هناك استقراراً سياسياً بالمعنى الحركي في المسألة السياسية العالمية. ربما تجد استقراراً سياسياً من خلال نظام في بلد معين ولكن اختلاط المسألة السياسية بالمسائل الاقتصادية والأمنية يمكن أن تجعل هذا الاستقرار نوعاً من اللااستقرار في البنية التحتية الذي يعيشها هذا البلد أو ذاك. فإذا انتقلنا إلى المشكلة الاجتماعية فإننا نجد هناك الجريمة والتمزق والفتن والصراعات العرقية والقومية والمذهبية والطائفية في أكثر من بلد من بلدان العالم ولذلك فإنه عندما نتطلع إلى صورة هذا العالم فإنك تجد هناك مخاضاً عسيراً لا يسلم منه بلد وإن تنوع المخاض بين بلد وبلد. مما يجعل روح هذا العصر تتجسد في القلق والحيرة والبحث عن الذات والبحث عن شيء ضائع، حتى أننا نستطيع أن نعتبر أن العالم الغربي وملحقاته في أكثر من موقع في الشرق أو في الشمال أو الجنوب، إن هذا العالم أصبح يشعر بقسوة المادة التي تحولت إلى جدار مسدود يختنق في داخله، ويختنق الإنسان أمامه.

إن هذا العالم الذي فقد الكثير من أفراده الإيمان بالدين، أصبح يتحرك لاهثاً وراء الصرعات الروحية التي تقرب من الخرافة إذ عندما ابتعد عن الحقيقة الدينية، بحجة أنها تمثل حالة الغيب «الخرافي»، أصبح يشعر بالحاجة إلى الخرافة الحقيقية في هذا المجال. وهذا ما نراه متمثلاً بأكثر من صرعة روحية من الصرعات في أميركا وأوروبا.

ونحن لا نريد، عندما نتحدث عن القلق وعن الحيرة في هذا العصر، أن نتحدث عن حالة سلبية مطلقة، تمنع الكثير من إيجابيات هذا العالم. فنحن نجد أن هناك

تقدماً علمياً هائلاً يمكن أن يجد الإنسان معه، في كل مرحلة من المراحل، نقلة نوعية مثل الاكتشافات النظرية والاكتشافات الطبيعية والإبداعات العملية. وهكذا نجد أن في حركة هذا القلق انطلاقاً نحو مسألة الحرية، كتعبير عن الحاجة النفسية إلى تمرد على واقع قلق الاضطهاد والاستعباد والاستكبار ومصادرة الفكر وما إلى ذلك. ونجد أن الحركة نحو الديمقراطية بأشكالها الغائمة أو الواضحة، بمختلف تطبيقاتها وألوانها، تعبر عن القلق الذي يعيشه الإنسان من خلال الأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية.

وعندما نطل على الصحو الدينية، سواء كانت صحو إسلامية أو صحو مسيحية، فإننا نجد فيها التعبير عن الحاجة إلى الخروج من هذا القلق الروحي إلى حالة استقرار روحي، ينطلق من أجل أن يعيش الإنسان نوعاً من الطمأنينة الروحية والنفسية أمام كل ما يفترسه من الواقع الحائر في مسألة المصير ومسألة الأمن والسياسة والاقتصاد وما إلى ذلك.

إننا نستطيع أن نتحدث عن القلق الشامل في حركة هذا العصر ولكنه ليس القلق السلبي الذي يسقط العصر بل هو القلق الذي تختلط فيه السلبية بالإيجابية، لتعبر عن وضع مشوه الملامح ولكنه يحمل بعض الملامح الجيدة إلى بعض الملامح الرديئة في هذا المجال.

■ وخلال نصف القرن القادم هل الروح العامة ستكون الحرية أم الصحو الدينية؟ أم العدوانية؟ أم الحروب؟ أم التبعية؟

● إننا لا نستطيع أن نرصد العصر الحاضر بطريقة واضحة، لأن هذا المخاض الذي يعيشه هذا العصر لم يستطع أن يظهر كل خفاياه أو كل أبعاده، مما يجعلنا نشعر بصعوبة ولادة المستقبل بطريقة طبيعية.

إننا نخشى أن يولد هذا المستقبل بطريقة قيصريّة، لما نلاحظه من السيطرة الفردية على العالم من قبل أميركا كقوة كبرى تقف إلى جانبها قوى أخرى، تتحفز لترتفع درجة في عملية تصاعد القوة؛ مما يجعل مسألة الصراع الجينيّ المستقبلي وارداً في الحسابات، بحيث قد نجد في المستقبل صراعاً اقتصادياً مدمراً بين أميركا وأوروبا واليابان، كما أننا لا نعرف مدى الأوضاع التي تتخذها القوة الصينية في المستقبل ولا نستطيع أن نبعد عن مسألة شعوب العالم الثالث التي قد تتمثل صورتها الآن في صورة الشعوب الممزقة المتساقطة أمام طغيان العالم المستكبر ولكن من الممكن لهذه الشعوب بفعل القهر القاسي الذي يطبق عليها أن تنطلق في ثورة جديدة في المستقبل.

إنني أرى مستقبلاً مليئاً بالعواصف التي لا تمنح أجواءه الاستقرار والهدوء، حتى على مستوى ما يعيشه هذا العالم.

■ وهذا ما يجعل الحروب خلال نصف القرن القادم حينئذٍ تمثل «روح العصر».

● إنني أتصور أن الحروب الصغيرة التي تتحرك في أكثر من موقع ولا تهدأ في مكان إلا لتنتقل في مكان آخر تعبيراً عن هذا القلق السياسي والاقتصادي والمصالح المتشابكة والصراع الرأسمالي، إنني أعتقد أنها سوف تكبر في المستقبل، باعتبار أن هذا النوع من الحروب يتحرك في عملية تمزيق لأوصال العالم بحيث يمنع أية وحدة بين جماعة وجماعة، ليتحول العالم إلى قطع متناثرة؛ فيخلق واقعاً صعباً قد يؤدي إلى حروب متناثرة في كل مكان في العالم. الأمر الذي قد يربك النظام العالمي كله وقد يؤدي إلى حرب عالمية تفتتح على عصر جديد وواقع جديد.

■ أنتم الإسلاميون هل ستكثرون مادة هذه الحروب أم فتيلها أم
بمنأى عنها؟

● حتى الآن، نحن ضحايا هذه الحروب ونحن لا نختار الحرب ولكنها عندما
تفرض علينا فإن من الطبيعي أن نتحرك لتأكيد وجودنا في مواجهة كل قوى
الصراع المضادة.

■ ما تسمونها بالصحة الدينية ألا يمكن أن تكون هي المادة
الحقيقية لهذه الحروب؟

● إنني لا أتصور أن الصحة الدينية يمكن أن تتحول إلى حالة حرب، لأنها لا
تختزن الحرب في داخلها في عمق إشراق هذه الصحة ولكنها يمكن أن تتحول إلى
ذلك بفعل التعقيدات التي تعيش في داخلها أو بفعل الانحرافات التي يمكن أن
تدخل في ساحاتها أو بفعل الظروف التي تفرض عليها.

* * * * *

محتويات الكتاب

٥ مقدمة

* الباب الأول: مقدمات في المصطلح والمفهوم ١٥

١٧ الإسلام

١٨ الخطاب الإسلامي

٢٠ الصحوة الإسلامية

٢١ الفكر الإسلامي

٢١ الحركة الإسلامية

٢٢ الفرق بين الحركة الإسلامية والحزب الإسلامي

٢٢ السلفية

٢٣ الأصولية

٢٣ العقلانية

٢٤ تجديد الفكر الإسلامي

٢٤ أصول الفقه

| | |
|----|----------------------------------|
| ٢٥ | - التاريخ الإسلامي |
| ٢٥ | - المعاصرة |
| ٢٦ | - الواقعية |
| ٢٧ | - الأمة الإسلامية والأمة العربية |
| ٢٧ | - القيادة |
| ٢٧ | - الاجتهاد |
| ٢٧ | - تطبيق الشريعة الإسلامية |
| ٢٨ | - الجهاد والعنف والإرهاب |
| ٢٩ | - الاستكبار والمستضعفون |
| ٣٠ | - الحداثة |
| ٣٠ | - الديمقراطية |
| ٣٣ | - الشورى |
| ٣٤ | - ولاية الفقيه |
| ٣٥ | - الخطاب الإنساني |
| ٣٦ | - التصوف |
| ٣٧ | - الإسلام السياسي |
| ٣٧ | - الحركية والانفتاح والاستغراق |

| | |
|----|---|
| ٤١ | * الباب الثاني: معايير الخطاب وقضايا للمناقشة |
| ٤٣ | - الفصل الأول: معايير وسمات الخطاب |
| ٤٥ | - معايير الخطاب منهجياً وسماته واقعياً |
| ٥١ | - التوفيق بين الصدامية وعدم العيش في غربة |
| ٥٥ | - خطاب النخبة والجماهير |
| ٥٧ | - جدلية العلاقة بين القائد والرأي العام |
| ٦٠ | - فلسفة «الحزن» في الخطاب الإسلامي الشيعي |
| ٦٣ | - أشكال التعبير في الخطاب |
| ٦٨ | - الخطاب والغرب |
| ٧٠ | - مناقشة للدكتور حسن الترابي |
| ٧٤ | - سمات الخطاب المستقبلي «والأنلجنسيا» العربية |
| ٧٦ | - سمات الشخصية الإسلامية في المستقبل |
| ٨١ | - الفصل الثاني: قضايا للمناقشة |
| ٨٣ | ١ - النص، العقل والتشريع |
| ٨٣ | أ - التشريع بين الوحي والعقل |
| ٨٨ | ب - تشريع النص في جدلية الواقع |
| ٩٠ | ج - مناقشة مع الدكتور حسن حنفي |

- ٢ - الإسلاميون ونظام الحكم ٩٧
- أ - الحاكمية لله ٩٧
- ب - طبيعة الدولة الإسلامية ١٠٠
- ج - مناقشة للدكتور برهان غليون ١٠٣
- د - خطاب الإسلاميين والسلطة ١١١
- هـ - خطاب الإسلاميين والحريات العامة والديمقراطية ١١٢
- ٣ - الإسلاميون والحوار ١١٧
- أ - الحوار الإسلامي / الإسلامي ١١٧
- ب - الحوار الإسلامي / العثماني ١١٨
- ج - الحوار الإسلامي / القومي ١٢٠
- د - مناقشة مع الدكتور جورج طرابيشي ١٢٩
- ٤ - خطاب الإسلاميين والمرأة ١٤٥
- أ - فلسفة تشريع الحجاب ١٤٥
- ب - التوفيق بين التشريع والنظر العام للمرأة المعاصرة ١٤٥
- ٥ - خطاب الإسلاميين والوحدة ١٥٠

| | |
|--|-----|
| * الباب الثالث: خطاب الإسلاميين والمستقبل | ١٥٩ |
| - الفصل الأول: أولويات الصحوة وعوائق المشروع | ١٦١ |
| أ - الأولويات الكبرى للصحوة الإسلامية | ١٦٣ |
| ب - عوائق المشروع | ١٦٩ |
| - الفصل الثاني: النهضة الإسلامية: مقدماتها، شروطها، آفاقها | ١٧١ |
| - الفصل الثالث: مستقبل الحركات الإسلامية | ١٧٩ |
| أ - بين الحركة الإسلامية والحزب الإسلامي | ١٨١ |
| ب - قراءة نقدية لحركة الإخوان المسلمون | ١٨٦ |
| ج - النموذج البديل للحركات الإسلامية | ١٩٦ |
| د - مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية ومكونات النظام العالمي | ١٩٩ |
| هـ - مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم | ١٩٩ |
| و - بين قلب وأطراف العالم الإسلامي | ٢٠٩ |
| ز - مستقبل الحركات الإسلامية بين الارتباط بقيادة مركزية والخصوصية القطرية | ٢٠٥ |
| ح - «روح العصر» خلال نصف القرن القادم | ٢١٥ |

